شرح

مختصر الروضة

تأليف
نجم الدين أبي الربيع سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم
ابن سعيد الطوفي

تحقيق
الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي

مؤسسة الرسالة







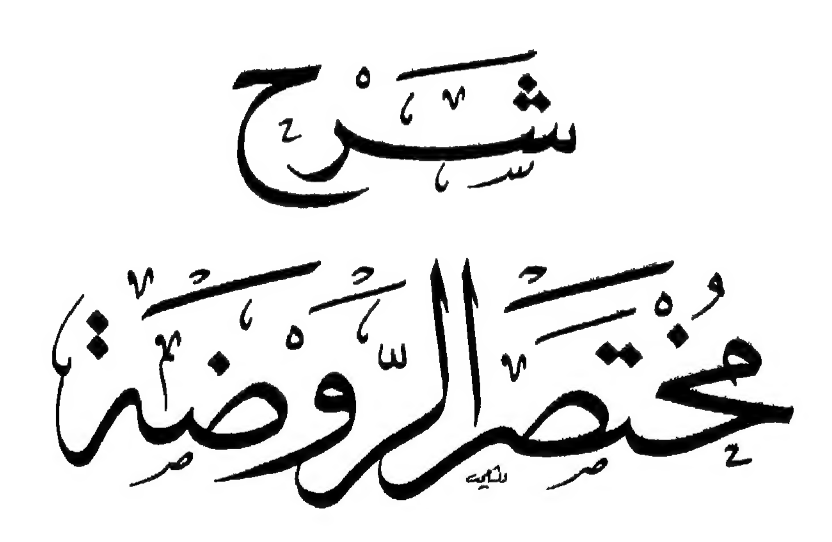
شرح
مختصر الروضة

الطبعة الأولى

١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م



مؤسسة الرسالة بيروت - شارع سوريا - بناية صمدي وصالحة
هاتف ٣١٩٠٣٩ - ٢٤١٦٩٢ - ص.ب ٧٤٦٠ برقياً: بيوشران



تأليف

نجم الدين أبي الربيع سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم
ابن سعيد الطوفي
المتوفى سنة ٧١٦ هـ

تحقيق

الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي

الجزء الثالث

مؤسسة الرسالة



الإجماع

لغةً: العزمُ والاتفاقُ.

واصطلاحاً: اتفاقُ مجتهدي العَصْرِ من هٰذه الأمةِ على أمرٍ ديني، وأنكر قومٌ جوازَه عقلاً، وهو ضروريٌّ فإنكارُه عِنادٌ، ثم الوقوعُ يَستلزِمُه كالإجماعِ على الصلواتِ الخَمْسِ، وأركانِ الإسلامِ، ثم مَعَ وجودِ العَقلِ، ونَصْبِ الأدلةِ، ووعيدِ الشرعِ الباعثِ على البَحْثِ والاجتهادِ، وقلةِ المجتهدينَ بالنسبةِ إلى الأمةِ كيفَ يمتنعُ! واختلافُ القرائحِ عقليٌّ بخلافِ اختلافِ الدواعي الشهوانيةِ، إذْ هُو طَبَعيٌّ، والفرقُ بينهما جليٌّ.

وقيلَ: إنما يُحْكَمُ بتصورِ وجودِه على عَهْدِ الصحابة عندَ قِلَّةِ المجتهدين.

* * *

تعريف الإجماع

القول في «الإجماع» وهو «لُغةً»، أي: في اللغةِ «العزم[1] والاتفاقُ»، أي: يُطلق على كلٍّ واحدٍ منهما.

قال الجوهريُّ: قال الكِسائيُّ: أَجْمَعْتُ الأمرَ، وعلى الأمرِ، إذا عَزَمْتَ عليه، والأمرُ مُجمعٌ[2]. قلت: ومجمعٌ عليه، لتعديـه بحرفِ الجـر فيما حكاه.

قلت: وكما تَعدَّى بالهمزةِ، تَعَدَّى بالتضعيفِ، فيقال: أجمعَ وجمَّعَ، وفي الحديث: «لَا صِيَامَ لِمَنْ لَمْ يُجْمِعِ الصِّيَامَ مِنَ اللَّيْلِ»[3]، أي: يَعْزِم عليه.

(١) تحرفت في (هـ) إلى: العز.
(٢) في (ب): مجمع عليه.
(٣) تقدم في ١/٥٧٧.

يجوزُ بالتخفيفِ مِنْ: أجمعَ، يُجمعُ، وبالتشديدِ من: جمَّع يُجَمِّع. ويقالُ: أجمعَ القومُ على كذا، أي: اتَّفقوا عليه.

قوله: «واصطلاحاً»[1]، أي: والإجماعُ في الاصطلاحِ، أي: اصطلاحِ عُلماءِ الشرع: «اتفاقُ مُجتهدي العصر من هٰذه الأمةِ على أمرٍ ديني».

فقولُنا: «مجتهدي»: احترازٌ من اتفاقِ غيرِ المجتهدين، فإنَّه لا يُعتبر ولا يُعَدُّ إجماعاً.

وقولُنا: «مجتهدي العصر»: عامٌّ في المجتهدينَ كُلِّهم، ففيه احترازٌ من اتفاقِ بعضِهم فقط، فلا يكونُ إجماعاً، وسيأتي إنْ شاء الله تعالى ذكرُ شيءٍ من ذٰلك.

وقولُنا: «من هٰذه الأمة»: احترازٌ من المجتهدينَ من غيرِها، كاتفاقِ علماءِ اليهود والنصارى، ونحوِهم من الكفار على أحكامِ دينهم، فإنه ليس إجماعاً[2] شرعياً بالإضافةِ إلينا.

وقولنا: «على[3] أمرٍ ديني»، أي: يتعلقُ بالدينِ لذاته أصلاً أو فرعاً؛ احترازٌ من اتفاقِ مجتهدي الأمة على أمرٍ دُنيوي، كالمصلحةِ في إقامةِ مَتْجَرٍ، أو حِرفة، أو على أمرٍ ديني؛ لكنه لا يتعلقُ بالدينِ لذاتِه، بل بواسطةٍ، كاتفاقهم على بعضِ مسائل العربية، أو اللغةِ، أو الحسابِ ونحوه، فإنَّ ذٰلك ليس إجماعاً شرعياً، أو اصطلاحياً[4]، وإن كانَ إجماعاً شرعياً في الحقيقةِ، لتعلُّقه بالشرع، وإن كانَ بواسطةٍ.

قال الشيخ أبو محمد: الإجماعُ في الشرع: اتفاقُ علماءِ العصر من أمةِ محمدٍ ﷺ على أمرٍ من أمورِ الدين. والذي ذكرناه تلخيصُ هٰذا.

---

(١) في (هـ): واصطلاحياً.

(٢) ليست في (آ) و(ب).

(٣) ساقطة من (ب).

(٤) في (و): شرعياً اصطلاحياً.

وقال الآمِديُّ: هو اتفاقُ جملةِ أهلِ الحَلِّ والعَقْدِ من أمةِ محمدٍ ﷺ في عصرٍ ما على حكمِ واقعةٍ من الوقائعِ.

وقال القرافيُّ: هو اتفاقُ أهلِ الحَلِّ والعَقْدِ من هٰذه الأمةِ في أمرٍ من الأمور.

قال: ونَعْني[1] بالاتفـاقِ الاشتراكَ، إمـا في القولِ، أو الفعـلِ، أو الاعتقادِ. وبأهل الحل والعقد: المجتهدين في الأحكام الشرعية، وبأمر من الأمور: الشرعيات، والعقليات، والعرفيات.

الإجماع

قوله: «وأنكرَ قومٌ جوازَه»، أي: جوازُ الإجماعِ من مجتهدي الأمةِ على حكمٍ «عقلاً»[2]، أي: لا يجوزُ ذٰلك في العقلِ أن يَتَّفِقُوا على حكمِ واقعةٍ، وهو قولُ الأقلين.

قوله: «وهو»، أي: جوازُ اتفاقِهم على حكمٍ ما «ضروريٌّ»، أي: معلومٌ بالضرورةِ، وهو قولُ الأكثرينَ من[3] الأصوليينَ، لأنَّه لا يَلْزَمُ من فرضِ وقوعِه محالٌ لذاته، ولا لغيرِه، وهٰذا هو المعني بالجوازِ العقلي.

قوله: «فإنكارُه»، أي: حيثُ ثبتَ[4] أنَّ جوازَ وجودِ الإجماعِ ضروريٌّ، فإنكارُ جوازِه «عِنادٌ»، لأنَّ النزاعَ في الضرورياتِ عِنادٌ.

نعم. هٰؤلاءِ استبعدوا وقوعَه، مع كَثْرةِ العباد[5]، وتباعُدِ البلادِ، واختلافِ القرائحِ، فظَنُّوا الاستبعادَ استحالة.

قوله: «ثم الوقوع يستلزِمُه». هذا دليلٌ آخرُ على جوازِ وقوعِه.

وتقريرُه: أنَّ الإجماعَ قد وَقَعَ، والوقوعُ يَستلزمُ الجوازَ، أي: يَدُلُّ عليه

(١) في (و): ويعني.

(٢) ليست في البلبل المطبوع.

(٣) ساقطة من (هـ).

(٤) في (آ): يثبت.

(٥) تصحفت في (و) إلى: العناد.

بالالتزام، لأنَّ الجوازَ لازمٌ للوقوع[1]، ووجودُ الملزومِ يَدُلُّ على وجودِ اللازم، أما وقوعُ الإجماع، «فكالإجماعِ على الصلوات الخمس، وأركانِ[2] الإسلامِ» الخمس، وهي الشهادتان[3]، والصلاةُ، والزكاةُ، والصيامُ، والحجُّ، فإنه لا خِلافَ بينَ المسلمين في وجوبِ ذلك، وواجبات كثيرة، وأحكام أجمع عليها المسلمون، وفيها لا يختلفون.

فإن قيلَ: إنما تثبُتُ هٰذه الأشياءُ بالتواتُرِ، لا بالإجماعِ.

قُلنا: الإجماعُ عليها ثابتٌ، لا نِزاعَ فيه، وأما التواتُرُ فيها، فهو مُسْتَنَدُ الإجماع، أو أنها ثبتتْ بالتواترِ والإجماعِ معاً، أو مرتباً، لما تواترت، أُجمع عليها، أو لما أُجمع عليها، تواترت، وكيفَما كانَ، فالإجماعُ فيها[4] ثابتٌ، وبهِ يَحْصُلُ المقصودُ.

وأما أَنَّ الوقوعَ يَستلزمُ[5] الجوازَ، فلِمَا بيَّنَّاه من أنه لا يَقَعُ إلا ما هو جائزُ الوقوع.

قوله: «ثم مَعَ وجودِ العقلِ[6]، ونصبِ الأدلة، ووعيدِ الشرع، الباعثِ على البحثِ والاجتهادِ، وقلةِ المجتهدين بالنسبة إلى الأُمة كيف يمتنعُ!». هذا دليلٌ آخرُ على جوازِه، على سبيلِ التقريب والتسهيل له[7].

وتقريرُه: أنَّ[8] ها هنا أموراً لا يَمتنعُ معها وقوعُ الإجماعِ:

أحدُها: وجودُ العقل[9] في المجتهدين.

---

(1) في (آ) و(و) و(هـ): الوقوع.
(2) تحرفت في (و) إلى: وإن كان.
(3) تحرفت في (آ) إلى: الشهادات.
(4) ساقطة من (ب).
(5) في (آ) و(ب) و(هـ): مستلزم.
(6) في البلبل المطبوع: العقول.
(7) ساقطة من (آ).
(8) ساقطة من (و).
(9) في (آ) و(ب) و(هـ): العقول.

والثاني[1]: نصبُ أدلةِ الشرع على الأحكامِ.

والثالث: وعيدُ الشرع، الباعثُ على البحثِ والاجتهاد، والنظرِ في استخراجِ الأحكام، كقوله عزَّ وجل: ﴿انْظُرُوا﴾، ﴿أَوَ لَمْ يَنْظُرُوا﴾ [الأعراف: ٧ و١٨٥]، ونحوِه من الأوامرِ بالنظر، وهو عامٌّ في النظرِ في الأصول والفروع، والعقلُ يَضْطَرُّ صاحبه مع الوعيدِ على تركِ الاجتهاد إلى النظر، ويَستعينُ على دَرْكِ الحَقِّ بنصبِ الأدلةِ عليه، فيسهُلُ عليه إدراكُه، خصوصاً مع قلةِ المجتهدين بالنسبةِ إلى مجموعِ الأمة، وهو الأمرُ الرابع من الأمورِ المذكورة، فإنَّ مجتهدي كُلِّ عصر بالنسبةَ إلى مجموعِ أهلِ ذلك العصر قليلٌ جداً، بحيثُ إن الإقليمَ العظيم، الطويلَ العريضَ، لا يوجدُ فيه من المجتهدين إلا الواحدُ بعد الواحد، فبانَ بما ذكرناه أَنَّ مع تَحقُّق[2] هذه الأمورِ، لا يَمتنعُ وقوعُ الإجماع.

قوله: «واختلافُ القرائح عقليٌّ، بخلافِ اختلاف الدواعي الشَّهوانيةِ، إذ هو طَبَعِيٌّ[3]، والفرقُ بينَهما جَلِيٌّ».

هذا جوابُ سؤالٍ مُقَدَّرٍ ومشهور[4] لمنكري جوازِ الإجماع.

وتقريرُه: أَنَّ اتفاقَ المجتهدين لو جازَ وقوعُه، لكانَ إما أَنْ يكونَ عن دليلٍ ظني، أو قطعي، والأولُ باطلٌ، إذ يَستحيلُ في العادةِ ـ مع اختلافِ الأذهان والقرائح ـ اجتماعُ الخلقِ الكثير على موجبِ دليلٍ ظني، كما يَستحيلُ عادةً اتفاقُهم ـ مع اختلافِ الشهواتِ والدواعي ـ على أكلِ طعامٍ مُعَيَّنٍ، في يومٍ واحدٍ.

والثاني وهو اتفاقُهم عن دليلٍ قاطع، يُبْطِلُ فائدةَ الإجماع، لأنَّ القاطعَ

(١) في (آ) و(ب) و(هـ): الثاني.

(٢) في (آ): تحقيق.

(٣) في البلبل المطبوع: طبيعي.

(٤) في (هـ): مشهور، بدون واو.

تتوفرُ دواعي نقلِه، فيستحيلُ خَفاؤُه عادةً، فيجب ظهورُه، ومع ظهورِه لا حاجةَ إلى الإجماعِ، لأن الإجماعَ إنما كان حُجةً لدلالتِه على القاطعِ، وإذا أمكنَ معرفةُ القاطعِ بغير واسطةٍ، كانَ أولى من الاستدلالِ عليهِ بواسطة[1].

وتقريرُ الجوابِ: أنه يَجُوزُ انعقادُ الإجماعِ عن دليلٍ ظني، وعن دليلٍ قطعي، ولا يَلْزَمُ شيء مما ذكرتُم.

أما انعقادُه عن الظني، فجائزٌ، لا يَلْزَمُ من فرضِ وقوعه مُحالٌ، كما سَبَقَ.

قولكم: يَستحيلُ اجتماعُهم على موجبِهِ عادةً، كما يستحيل اتفاقُهم على أكلِ طعامٍ مُعيَّن[2] في يومٍ واحد.

قلنا: لا نُسلِّمُ. والفرقُ بينَهما: أن اختلافَ الأذهانِ والقرائح في النظرِ في الأحكام عقليٌّ، أي: مُسْتَنَدُهُ العقلُ، والعقلُ مع نصبِ الأدلةِ، وباعثِ الوعيدِ على النظر، يُرْشِدُ إلى الحَقِّ والصوابِ، وهو واحدٌ في نفسِه، لا يَخْتَلِفُ، فيصحُّ وقوعُ الاتفاقِ عليه «بخلافِ اختلافِ الدواعي الشهوانية» يعني شهوات الأكل والشرب، فإنَّه «طَبَعيٌّ» أي: مستندُه الطبعُ، والطباعُ تختلِفُ بحقائقِها وأعراضِها اختلافاً مُتبايناً في أصولِ العالم، وما رُكِّبَ منه.

أما أصولُ العالمِ ـ أعني عالمَ الكونِ والفساد، وهي العناصرُ الأربع ـ فاختلافُ طباعِها وكيفياتها محسوسٌ، إذ الأرضُ طبعُها[3] الهبوطُ التامُّ، والنارُ طبعُها الصعودُ التامُّ، والماءُ طبعُه الهبوطُ القاصر، والهواءُ طبعُه الصعودُ القاصرُ، والنارُ حارةٌ يابسةٌ، والهواءُ حارٌّ رَطْبٌ، والماءُ باردٌ رَطْبٌ، والأرضُ باردة يابسةٌ.

١٧٧

وأما ما تركَّبَ من هٰذه العناصرِ، من الحيوانِ الناطق وغيرِه، واختلافِ

---

(١) ليست في (آ) و(ب).

(٢) ليست في (آ و ب و هـ).

(٣) ساقطة من (و).

طباعه وأمزجته ظاهرٌ[١]، وبحسب اختلافِ ذٰلك، تختلِفُ شهواتُهم، فمنهم المحرورُ الذي يُؤثر تناول المبرِّدات[٢]، والمقرور[٣] الذي يُؤْثِرُ تناولَ المُسَخِّنات[٤]، وذو المِزاجِ اليابسِ الذي يؤثِرُ تناولَ المُرَطِّبات، وذو المزاجِ الرطب الذي يؤثر تَنَاوُلَ المُجَفِّفاتِ، لأن الضدَّ من ذٰلك يُقْمَعُ[٥] بِضده، وتقتضي الطبيعةُ تعديلَ المزاج بتناولِه، فلذٰلك جازَ وقوعُ الإجماعِ على قتلِ القاتلِ والمرتدِّ، وحَدِّ الزاني، وتحريمِ الخمر، ونحوها، لأنا لما[٦] عَلِمْنا بالضرورةِ من حِكمةِ الشرع، التشوفَ إلى حفظِ النفوس، والأديان، والأنسابِ، والعقولِ، ووَرَدَتْ نصوصُ الشرع بعقوباتِ أهلِ هٰذه الجنايات، وكان ذٰلك مناسباً في النظرِ العقلي، لا جَرَمَ وَقَعَ[٧] الإجماع على ما ذكرناه، من عقوباتِ هٰؤلاء، وتحريمِ الخمر، ولم يَجُزِ الاتفاقُ على الاغتذاءِ بالبطِّيخِ أو الباذنجانِ أو السمكِ في يومٍ واحد، من جميعِ الأمة، لأنا نَعْلَمُ قَطْعاً أَنَّ هناك أمزجةً لا تُوافِقُ هٰذه المآكلَ، فلا يتناولُها أصحابُها.

وسِرُّ الفرقِ: أن العقلَ أمرٌ مختار، يدورُ مَعَ الحقِّ[٨] حيثُ ما دار، بخلافِ الطبعِ، فإنَّه مجبورٌ بقدرةِ الجبار، على ما سُخِّر له بطريقِ الاضطرار، فبانَ الفرقُ بينَهما لذوي الأبصارِ. وهٰذا معنى قوله: «والفرقُ بينَهما جَليٌّ».

وأما انعقادُ الإجماعِ على[٩] القاطعِ، فلا نُسلم أنه يُبْطِلُ فائدةَ الإجماعِ،

---

(١) كذا الأصول، والجادة: فظاهر.
(٢) في (آ و هـ و و): المبرودات.
(٣) في (ب) و(هـ): والمبرود.
(٤) تحرفت في (هـ) إلى: المستحلبات.
(٥) تحرفت في (هـ) إلى: يقع.
(٦) ليست في (آ).
(٧) في (و): وقوع.
(٨) في (آ): «العقل»، وهو خطأ.
(٩) في (آ) و(ب) و(هـ): عن.

لأنه كافٍ في معرفةِ حكم الدليلِ القاطع[1]، والأمرُ في ذلك واسعٌ.

قولُه: «وقيل: إنما يُحكَمُ بتصورِ[2] وجودِه»، يعني وجودِ الإجماع، «على عهدِ الصحابةِ ـ رضي الله عنهم ـ عندَ قلةِ المجتهـدين»، يعني الإمكانَ الموقوف على آرائِهم من غيرِ استبعاد، كاتفاقِهم على قتالِ[3] مانعي الزكاةِ ونحوه. وصاحبُ هٰذا القولِ توسَّطَ بينَ إحالةِ وقوعِ الإجماع، [4]وتجويزِهِ على استبعادٍ، لأنه قد قامَ دليلُ الجوازِ العقلي كما مَرَّ، فانتفت الاستحالةُ، وقامَ دليلُ بُعْدِ وقوعِ الإجماعِ[4] مُطلقاً في كُلِّ عَصْرٍ، إذ[5] من المستبعدِ جِدّاً انتشارُ الحادثةِ الواحدةِ في البلادِ الواسعة، وبلوغُها إلى الأطرافِ الشاسعة، ليقفَ عليها كُلُّ مجتهدٍ، ثم يذكرُ كُلٌّ منهم ما عليه[6] في حكمِها يَعتمدُ، وإليه يَستندُ، ثم يُطْبِقُونَ فيها على قولٍ واحد، فإن العادةَ على هٰذا لا تُساعدُ، فلذٰلك ذهبَ صاحبُ هٰذا القولِ إلى ما ذهبَ، ولَعَمْري إنه لَنِعْمَ[7] المَذْهَبُ، فإن كثيراً من الحوادثِ تَقَعُ في أقاصي المغربِ والمشرقِ، ولا يعلمُ بوقوعِها مَنْ بينهما[8] من أهلِ مصرَ والشامِ والعراقِ، وما والاهما، فكيفَ تَصِحُّ دعوى الإجماعِ الكلي في مثلِ هٰذه، وإنما ثَبَتَت هٰذه بإجماعٍ جزئي، وهو إجماعُ مجتهدي[9] الإقليم الذي وَقَعَتْ فيه.

---

(١) ساقطة من (هـ).

(٢) تحرفت في (و) إلى: بقصور.

(٣) في (و): قتل.

(٤ ـ ٤) ساقط من (هـ).

(٥) ساقطة من (آ).

(٦) تحرفت في (آ) إلى: علمه.

(٧) تحرفت في (هـ) إلى: يعلم.

(٨) تحرفت في (و) إلى: تبينها.

(٩) ساقطة من (آ).

أَمَّا إجماعُ الأمةِ قاطبةً، فمُتَعَذِّرٌ في مثلِها، إذ الإجماعُ عليها فرعُ العلمِ بها، والتصديقُ مسبوقٌ بالتَّصَوُّرِ، فمن لا يعلمُ مَحَلَّ الحكمِ، كيف يتصورُ منه الحكمُ بنفيٍ أو إثباتٍ؟ والله تعالى أعلم.

وهو حجةٌ قاطعةٌ خِلافاً للنَّظّامِ في آخرين.

لنا: وجهانِ:

الأول: ﴿ويَتَّبِعْ غَيْرَ سَبيلِ المُؤمنينَ﴾ يوجبُ اتباعَ سَبيلِهم، وهو دَوْريٌّ ﴿جَعَلْنَاكُم أُمَّةً وَسَطاً﴾ أي: عُدُولاً ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ﴾ والعَدْلُ لا سيما بتعديلِ المعصومِ لا يَصْدُرُ عنه إلا حَقٌّ، فالإجماع حَقٌّ.

الثاني: ما تواتَرَ التواتُرَ المعنويَّ مِنْ نحوِ: «أمتي لا تَجْتَمِعُ على ضَلالة»، «ما رَآهُ المسلمونَ حَسَناً فَهُوَ عِنْدَ اللّهِ حَسَنٌ» حتى صارَ كشجاعةِ عليٍّ وجُودِ حاتمٍ.

ويَرِدُ على الأولِ أنها ظواهرُ، وعلى الثاني منعُ التواترِ بدَعْوَى الفَرْقِ بينَه وبينَ ما شُبِّهَ به، ثم الاستدلالُ بعمُومِه وهو ظنيٌّ إذْ يحتملُ: لا تجتمعُ على ضَلالةِ الكُفْرِ، والأجودُ أنه مُقَدَّمٌ على القاطعِ إجماعاً، فلو لم يكن قاطعاً لتعارَضَ الإجماعانِ، أَعْني الإجماعَ على تقديمِه، والإجماعَ على أنْ لا يُقَدَّمَ على القاطعِ غيرُه، وللنظامِ مَنْعُ الأولى.

* * *

حُجيّة الإجماع

قوله: «وهو حجةٌ قاطعةٌ، خلافاً للنَّظام في آخرين»[1]، يعني: الإجماع حجَّة قاطعة، يجبُ العملُ به عندَ الجمهورِ، خلافاً للنَّظّام ـ بتشديدِ الظاء ـ والشيعةِ والخوارجِ، قالوا: ليسَ بحجةٍ.

قالَ النَّظّامُ: الإجماعُ كُلُّ قولٍ قامَتْ حجتُه، ونُسب[2] في ذلك إلى أنه يَدْفعُ به شَنَاعَةَ قولِه: إن الإجماعَ ليسَ بحجةٍ.

(١) في (آ): إلى آخره.
(٢) في (ب): «ونسبت».

قوله: «لنا:»، أي: على أنَّ الإجماعَ حجةٌ «وجهان»، أي: طريقانِ أو مَسْلَكانِ: «الأولُ»(١): من وجوهٍ:

أحدُها: قولُه تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِن بعدِ ما تَبَيَّنَ لَهُ الهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيراً﴾ [النساء: ١١٥]؛ وجهُ الاستدلالِ بها أَنَّهُ سُبحانه تَوَعَّدَ بالنارِ من اتبعَ غيرَ سبيلِ المؤمنين، وذٰلك «يُوجبُ اتباعَ سبيلهم»، وإذا أجمعوا على أمرٍ، كان سبيلاً لهم، فيكون اتباعُه واجباً على كُلِّ واحدٍ، منهم ومن غيرِهم، وهو المرادُ بِكَونِ(٢) الإجماعِ حُجةً.

قوله: «وهو دوريٌّ»، أي: الاستدلالُ بهٰذه الآيةِ وغيرِها من ظواهرِ الشرع، على أَنَّ الإجماعَ حُجةٌ دوري، أي: يَلْزَمُ منه الدورُ، لأَنَّ هٰذه النصوصَ ليست قاطعةً في الدَّلالةِ على ذٰلك، وإنما دِلالَتُها ظاهرةٌ، لٰكنَّ الظواهرَ إنما ثبتَ(٣) كونُها حجةً بالإجماعِ، فلو أثبتنا كونَ الإجماعِ حُجةً بالظواهرِ، لَزِمَ الدورُ.

قلت: يُمكنُ منعُ لزومِ الدور ها هنا بأَنْ يُقالَ: لا نُسَلِّمُ أَنَّ الظواهرَ إنما كانت حُجةً بالإجماعِ، (٤بل بالوضعِ٤) والعرفِ(٥) اللغوي، فإنَّ العرب كانت تستعملُ الظواهرَ في كلامها، وتتفاهَمُ بها مقاصدَها، ولم يكن هناك إجماعٌ، ثم وَرَدَت أدلةُ الشرعِ مِن الكتابِ والسنةِ على لسانِ العرب، فسَلَكْنا في الاحتجاجِ بظواهرها نهجَهم في ذٰلك. وحينئذٍ لا يَلْزَمُ الدورُ المذكور.

الوجهُ الثاني: قولُه تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً﴾ [البقرة:

(١) في البلبل المطبوع: أحدهما.
(٢) في (آ): بأن.
(٣) في (آ) و(ب) و(هـ): يثبت.
(٤ - ٤) ساقط من (و).
(٥) في (ب): أو المعرف.

١٤٣] «أي: عُدولاً»(١) خِياراً، كذلك قالَ أئمةُ أهلِ(٢) اللغة والتفسير:

قال الجوهريُّ: الوَسَطُ من كُلِّ شيءٍ: أعدلُه، وقالَ تعالى: ﴿جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾، أي: عَدْلاً، ويُقالُ أيْضاً: شيءٌ وَسَطٌ، أي: بَيْنَ الجيدِ والرَّديءِ. وَرَوَى عبدُ الرزاق، عن معمرٍ(٣)، عن قَتادةَ في قولِه: ﴿أُمَّةً وَسَطاً﴾ قالَ: عُدولاً(٤).

قالَ أهلُ المعاني: قيلَ للعَدْلِ(٥): وَسَط، لتوسُّطِه بينَ طرفي الإفراطِ والتفريطِ في أخلاقِه.

وقيلَ: شُبِّه بوسطِ الشيءِ، لأنه محفوظٌ مما يلحقُ الأطرافَ من الآفاتِ، والدليلُ على أن المُرادَ بالوسَطِ العدولُ، قولُه تعالى: ﴿لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ [البقرة: ١٤٣]، أي: لِتَشهدوا يومَ القيامةِ على الأُممِ أن أنبياءَهم بَلَّغُوهم أمرَ اللهِ تعالى بالتوحيدِ وأحكامِه، فدَلَّ على أنَّ(٦) المرادَ بالوسَطِ مَنْ تُقْبَلُ شهادتُه، خُصوصاً في ذٰلك اليوم، على ذٰلك الخلقِ العظيم، وهو العَدْلُ، وإذا ثَبَتَ أن الوسَطَ في الآيةِ الكريمةِ هو العَدْلُ؛ فالاستدلالُ بها من وجهين:

أحدُهما: أن وَصْفَهم بالعدالةِ في سياق المدحِ، وإنما يَحْسُنُ المَدْحُ إذا كانوا على الصوابِ في(٧) أقوالِهم وأفعالِهم، وذٰلك يُوجِبُ أن ما اتَّفقوا عليه يكونُ صواباً.

الوجه(٨) الثاني: أنَّ الوصفَ بالعدالةِ، إما لكلِّ واحدٍ منهم أو

---

(١) في (ب): «عدلاً».

(٢) ليست في (ب) و(و) و(هـ).

(٣) تحرفت في (هـ) إلى: عمر.

(٤) إسناده صحيح إلى قتادة، وهو في تفسير عبد الرزاق، وقد ثبت هذا التفسير عن النبي ﷺ في حديث أبي سعيد الخدري عند البخاري (٤٤٨٧)، وانظر «الفتح» ٨/١٧٢.

(٥) في (و): للعدول.

(٦) ساقطة من (و).

(٧) في (آ) و(ب): من.

(٨) ساقطة من (و).

لمجموعِهم، والأولُ باطلٌ قَطْعاً، لوجودِ آحادِ الفُسَّاقِ فيهم كثيراً، فتعيَّن الثاني، وهو أَنَّ الوصفَ بالعدالةِ لمجموعِهم، وذٰلك يقتضي أَنَّ ما يقولونه مجتمعين عليه حقٌّ وصوابٌ[1]، لأنَّ قائلَ غيرِ الحق والصوابِ يكونُ كاذباً، والكاذبُ لا يكونُ عَدْلاً.

ويرد على الوجهين: أَنَّ الصوابَ والحقَّ؛ تارةً يكونُ عن إخبارٍ، فهو الذي يلزَمُ وجودُه في الأمةِ الموصوفة بالعدالةِ، ويَدُلُّ عليه سياقُ الآيةِ الشريفة، وهو كونُهم جعلوا وَسَطاً ليشهدوا على الناس، والشهادةُ إخبارٌ. وتارةً يكونُ الصوابُ والحقُّ عن نظرٍ واجتهادٍ، و[2]ليسَ بلازمٍ من الوصفِ بالعدالةِ، والكلامُ ها هنا في الصوابِ النظري، لا في الصوابِ الإخباري.

الوجهُ الثالث: قولُه تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَـأْمُرُونَ بِالمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ المنْكَرِ﴾ [آل عمران: ١١٠]، والاستدلالُ بها من وجهين:

أحدُهما: ما سَبَقَ من أَنَّ هٰذا مدحٌ لهم، وإنَّما يَحسُنُ المدحُ إذا كانوا على الصوابِ، والصوابُ يَجِبُ اتباعُه. ويَرد عليه ما سَبَقَ، من أن الصوابَ النظري لا يلزَمُ من ذٰلك.

الوجهُ الثاني: أنه تعالى أخبرَ أنهم [3]يأمرون بالمعروفِ، ويَنْهَوْنَ عن المنكرِ، واللامُ فيهما للاستغراقِ والعمومِ، أي[3]: يأمرونَ بكُلِّ معروفٍ[4]، ويَنْهَوْنَ عن كل منكرٍ، وذٰلك يقتضي أن لا يَفُوتَهم حقٌّ ولا صوابٌ، لا يأمرون به، ولا يفوتَهم باطلٌ ولا خطأٌ، لا يَنْهَوْنَ عنه، وهو يَدُلُّ على أن كُلَّ ما اتفقوا

---

(١) في (ب): فصواب.
(٢) سقطت الواو من (آ) و(ب) و(هـ).
(٣-٣) ساقط من (هـ).
(٤) في (و): «بالمعروف بكل معروف» وهو خطأ.

عليه، وتآمروا[1] به حقٌّ وصوابٌ، وكل ما اتفقوا على نفيه، وتناهَوْا عنه باطلٌ وخطأ، وذلك يُفيدُ أن الحقَّ والصوابَ مِنْ لوازمِ إجماعِهم[2]، وهو المطلوبُ.

ويرد على هذا أن قولَه تعالى: ﴿تَأْمُرُونَ﴾ و﴿تَنْهَوْنَ﴾ مطلقٌ لا عمومَ له، فيصدقُ بالأمرِ والنهي مرة واحدة، وأنَّ اللامَ في المعروفِ والمنكرِ لتعريفِ الماهيةِ، أو لبعضِ الجنسِ، لاستحالةِ نهيِهم عن كُلِّ منكرٍ في الوجودِ بالضرورة؛ وأنها ليست للاستغراقِ، فلا يَلْزَمُ ما ذكر.

قوله: «والعدلُ»، إلى آخره[3]. هذا بيانُ كيفيةِ الاستدلالِ بقولِه تعالى: ﴿جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: ١٤٣]، وتقريرُه: أنه سُبحانَه وتعالى أخبرَ أنَّ الأمةَ عدولٌ، والعَدْلُ «لا يَصْدُرُ عنه إلا حَقٌّ[4]، فالإجماعُ حَقٌّ»، لأنه صادرٌ عنهم؛ «لا سِيَّما» إذا كان العَدْلُ عَدْلاً «بتعديلِ المَعْصُومِ»، فيكونُ الحقُّ لازماً له، لا يَنْفَكُّ عن تَصَرُّفِه. وقد بَيَّنَّا ما يرد عليه مِنْ أن[5] الحقَّ النظريَّ لا يَلْزَمُ ضرورةً عن العَدْلِ، بل الحقُّ الإخباري هو المترتبُ[6] على العدالةِ.

«الثاني» من[7] المَسْلَكَيْنِ في أَنَّ الإجماعَ حُجةٌ: «ما تواتر التواتر المعنوي مِنْ نَحْوِ: «أُمَّتي لا تَجْتَمِعُ عَلى ضَلالةٍ»[8] إلى آخره[3].

وتقريرُه: أَنَّ الإجماعَ صادرٌ عن مجموعِ[9] الأمة، والأمة معصومةٌ، والمعصومُ لا يصدُرُ عنه إلا الصوابُ.

---

(١) في (هـ): وأمروا.

(٢) في (آ): اجتماعهم.

(٣) ذكر هنا في (هـ) عبارة «المختصر» بتمامها.

(٤) في (آ): عدول لا يصدر عنهم إلا حق.

(٥) ساقطة من (هـ).

(٦) في (آ): المرتب.

(٧) تحرفت في (ب) إلى: يعني.

(٨) تقدم تخريجه في ٢/٤١٦.

(٩) في (آ) و(و): جميع.

أما أن الإجماعَ صادرٌ عن مجموع الأمة؛ فَلِمَا سَبَقَ في حدِّه، ولأن الفرضَ ذلك، ونعني بمجموع الأمةِ مجموع مُجتهديها، لأنهم قائمون مَقامَ جميع الأمة، إذ إليهم إبرامُ أمورِهم ونقضِها، وحَلُّها وعَقْدِها، وسيأتي الدليلُ[1] إنْ شاءَ اللهُ تعالى على أنَّ غيرَ المجتهدِ[2] لا يُعْتَبَرُ في الإجماعِ، وإن شَاحَّ الخَصْمُ في ذلك؛ التزمْنا قولَ القاضي أبي بكر في اعتبارِ[3] مجموعِ الأمةِ، المجتهدين وغيرهم، ولا يَضُرُّنا ذلك[4]، ويَلْزَمُ الخَصْمَ كونُ الإجماعِ حُجةً.

وأما أنَّ الأمةَ معصومةٌ؛ فَلأنَّ الأخبارَ النبوية في عصمتها بَلَغَتْ حَدَّ التواتر المعنوي، لاختلافِ ألفاظها، واشتراكها في الدِّلالةِ على أمرٍ واحد، وهو نفيُ الخطأ عنها، كقوله ﷺ: «أُمَّتِي لا تَجْتَمِعُ عَلى الضَّلاَلَةِ»، «لَمْ يَكُنِ اللَّهُ بِالَّذِي يَجْمَعُ أُمَّتِي عَلَى الضَّلاَلَةِ»، وفي لفظ: «عَلَى الْخَطَأ» و«سَأَلْتُ اللَّهَ أَنْ لاَ يَجْمَعَ أُمَّتِي عَلَى الضَّلاَلَةِ، فَأَعْطَانِيها»، أي: أعطاني تلكَ الخَصْلَةَ المطلوبةَ. «مَا رَآهُ الْمُسْلِمُونَ حَسَنَاً، فَهُوَ عِنْدَ اللهِ حَسَنٌ»[5]. «يَدُ اللهِ عَلَى الْجَمَاعَةِ، ولاَ

---

(١) ساقطة من (هـ).

(٢) في (و): المجتهدين.

(٣) في (آ) و(و): اجتماع.

(٤) في (آ) و(و): في ذلك.

(٥) لم يرد مرفوعاً، والمحفوظ وقفه على ابن مسعود رضي الله عنه رواه أحمد ١/٣٧٩، والبزار (١٣٠) والحاكم ٣/٧٨ - ٧٩ من طريق أبي بكر بن عياش، حدثنا عاصم، عن زر بن حُبيش عن عبد الله بن مسعود قال: إن الله نظر في قلوب العباد، فوجد قلب محمد ﷺ خير قلوب العباد، فاصطفاه لنفسه، فابتعثه برسالته، ثم نظر في قلوب العباد بعد قلب محمد، فوجد قلوب أصحابه خير قلوب العباد، فجعلهم وزراء نبيه، يقاتلون عن دينه، فما رأى المسلمون حسناً، فهو عند الله حسن، وما رأوا سيئاً، فهو عند الله سَيِّىء. وصححه الحاكم، ووافقه الذهبي، وأورده الهيثمي في «المجمع» ١/١٧٧ - ١٧٨، وقال: رواه أحمد والبزار والطبراني في «الكبير» ورجاله موثقون.

ورواه الطيالسي (٦٩) وأبو نعيم في «الحلية» ١/٣٧٧ - ٣٧٨، والبيهقي في «المدخل» ص ٨ والبغوي في «شرح السنة» (١٥٥) والطبراني (٨٥٨٣) من طريق عبد الرحمٰن بن عبد الله المسعودي عن عاصم به. ورواه الطبراني (٨٥٩٣) من طريق الأعمش، عن أبي وائل عن عبد الله بن مسعود.

يُبَالِي بِشُذُوذِ مَنْ شَذَّ»[1]، «[2]مَنْ سَرَّهُ[2] بُحْبُوحَةُ الْجَنَّةِ، فَلْيَلْزَمِ الْجَمَاعَةَ»[3]،

(١) رواه الترمذي (٢١٦٦)، والحاكم ١١٦/١ من طريق عبد الرزاق عن إبراهيم بن ميمون، عن ابن طاووس، عن أبيه عن ابن عباس رفعه: «يد الله على الجماعة». وقال الترمذي: هذا حديث حسن غريب لا نعرفه من حديث ابن عباس إلا من هذا الوجه.

ورواه الترمذي (٢١٦٧) من طريق المعتمر بن سليمان، حدثنا سليمان المدني، عن عبد الله بن دينار، عن ابن عمر بلفظ: «إن الله لا يجمع أمتي على ضلالة، ويد الله مع الجماعة، ومن شذ شذ إلى النار» ورواه من طريق المعتمر، به: ابن أبي عاصم (٨٠)، والحاكم ١١٥/١ ـ ١١٦، والبيهقي في «الأسماء والصفات» ص ٣٢٢.

وله طريق أخرى عند الطبراني (١٣٦٢٣) رواه عن عبد الله بن أحمد، حدثني محمد بن أبي بكر المقدسي، حدثنا معتمر بن سليمان، عن مرزوق مولى آل طلحة، عن عمرو بن دينار عن ابن عمر رفعه: «لن تجتمع أمتي على الضلالة أبداً، فعليكم بالجماعة، فإن يد الله مع الجماعة». وهذا إسناد صحيح رجاله ثقات رجال الصحيح خلا مرزوق مولى آل طلحة، وهو ثقة كما قال الهيثمي في «المجمع» ٢١٨/٥، ورواه ابن أبي عاصم (٨١)، والطبراني (٤٨٩) من حديث أسامة بن شريك، وفي سنده عبد الأعلى بن أبي المساور، وهو ضعيف.

ورواه أبو داود (٤٢٣٣)، وابن أبي عاصم (٩٢)، والطبراني (٣٤٤٠) من طريق شريح بن عبيد الحضرمي، عن أبي مالك الأشعري قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الله أجاركم من ثلاث خلال: أن لا يدعو عليكم نبيكم فتهلكوا جميعاً، وأن لا يظهر أهل الباطل على أهل الحق، وأن لا تجتمعوا على ضلالة»، وفي سنده محمد بن إسماعيل بن عياش، وهو ضعيف. وشريح لم يسمع من أبي مالك فيما قاله أبو حاتم الرازي.

ورواه ابن أبي عاصم (٨٢) من طريق يزيد بن هارون حدثنا سعيد بن زَرْبى، عن الحسن، عن أبي مالك كعب بن عاصم الأشعري رفعه بلفظ: «إن الله تعالى قد أجار أمتي من أن تجتمع على ضلالة» وسعيد بن زربى منكر الحديث، وباقي رجاله ثقات.

ورواه من حديث أنس بن مالك: ابن أبي عاصم (٨٣) بلفظ: «إن الله قد أجار أمتي أن تجتمع على ضلالة» وفي سنده مصعب بن إبراهيم وهو منكر الحديث.

ورواه من حديث سمرة: أبو نعيم في «تاريخ أصبهان» ٢٠٨/٢ من طريق بقية بن الوليد، عن عتبة ابن أبي حكيم، عن أرطاة بن المنذر، عن أبي عون الأنصاري، عن سمرة بن جندب قال: قال رسول الله ﷺ: «إن أمتي لا تجتمع على ضلالة، فإذا رأيتم الاختلاف، فعليكم بالسواد الأعظم» وسنده ضعيف.

ورواه أحمد ٣٩٦/٦، والطبراني (٢١٧١) من طريق ليث بن سعد، عن أبي هانىء الخولاني، عن رجل، عن أبي بصرة الغفاري، عن النبي ﷺ قال: «سألت ربي عز وجل أربعاً، فأعطاني ثلاثاً، ومنعني واحدة، سألت الله أن لا يجمع أمتي على ضلالة، فأعطانيها...».

(٢ ـ ٢) ساقط من (ب).

(٣) قطعة من حديث صحيح رواه عمر بن الخطاب رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ، وهو في «المسند» ١٨/١ و٢٦، والترمذي (٢١٦٦)، والحميدي (٣٢)، وابن ماجه (٢٣٦٣)، والطيالسي ص ٧، وأبي =

«لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي ظَاهِرِينَ عَلَى الْحَقِّ حَتَّى يَظْهَرَ أَمْرُ اللَّهِ»[1]، «مَنْ خَرَجَ عَنِ الْجَمَاعَةِ قِيدَ شِبْرٍ، فَقَدْ خَلَعَ رِبْقَةَ الْإِسْلَامِ مِنْ عُنُقِهِ»[2]، «مَنْ فَارَقَ الْجَمَاعَةَ وَمَاتَ، فَمِيتَتُهُ جَاهِلِيَّةٌ»[3]، «عَلَيْكُمْ بِالسَّوَادِ الْأَعْظَمِ، فَإِنَّهُ مَنْ[4] شذ، شذ في النَّارِ»[5] في أحاديثَ كثيرةٍ من هٰذا الباب، تناقَلَهَا الأئمةُ[6]، وتَداوَلُوها، مُتَلَقِّين لها بالقَبولِ، غَيْرَ منكرين لشيءٍ منها؛ حتى صارَت لتواتُرِها المَعْنوي كشجاعةِ عليٍّ، وسخاءِ حاتمٍ، وذٰلك يقتضي عصمةَ الأُمةِ من الخطأ.

وأما أنَّ المعصومَ لا يصدُرُ عنه إلا الصوابُ؛ فلأن ذٰلك شأنُ المعصوم، ومفهومُه في عُرْفِ الشرع، فَثَبَتَ بذٰلك أنِ الإجماعَ الصادرَ عن الأمة المعصومة صوابٌ، والصوابُ يجبُ اتباعُه، وهو المراد بكونِه حجةً.

قوله: «ويَرِدُ على الأولِ»، إلى آخره[7]، هٰذا اعتراض على[8] المسلكين المستدلِّ بهما على أن الإجماعَ حجةٌ.

أما الأولُ؛ وهو الاستدلالُ بالآياتِ الثلاث، فَيَرِدُ عليه «أنها ظَواهرُ»، لا قواطعُ في الدِّلالةِ، فلا يَثْبُتُ بها الإجماعُ القاطعُ، لأنَّ الضعيفَ لا يَصْلُحُ

=يعلى (١٤١)، واللالكائي ١٠٦/١، وابن أبي عاصم (٨٦) و(٨٧) و(٨٨) و(٨٩٩) و(٩٠٢)، وصححه ابن حبان (٢٢٨٢)، والحاكم ١٨/١ و١/٤.

(١) رواه من حديث ثوبان: مسلم (١٩٢٠)، وأحمد ٢٧٨/٥ و٢٧٩، وأبو داود (٤٢٣٢)، والترمذي (٢٣٣٠)، وابن ماجه (١٠)، والحاكم ٤٤٩/٤ ـ ٤٥٠، والبيهقي ١١٨/١٠ ـ ١١٩.

(٢) رواه من حديث أبي ذر: أحمد ١٨٠/٥، وأبو داود (٤٧٥٨)، والحاكم ١١٧/١ بلفظ: «من فارق الجماعة شبراً، فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه».

ورواه من حديث الحارث الأشعري: أحمد ٢٠٢/٤، والحاكم ١١٧/١ ـ ١١٨، ولفظه: «فمن خرج من الجماعة قيد شبر، فقد خلع ربقة الإسلام من رأسه إلا أن يرجع».

(٣) رواه من حديث أبي هريرة: مسلم (١٨٤٨)، والنسائي ١٢٣/٧، وأحمد ٣٠٦/٢ و٤٨٨، وابن أبي عاصم (٩٠)، ولفظه: «من خرج عن الطاعة، وفارق الجماعة، فمات، مات ميتة جاهلية».

(٤) ساقطة من (و).

(٥) تقدم تخريجه في التعليق على حديث: «يد الله على الجماعة».

(٦) في (آ) و(ب) و(و): الأمة.

(٧) ذكر هنا في (هـ) عبارة «المختصر» بتمامها.

(٨) ساقطة من (هـ).

مُستنداً للقويِّ، وهٰذا عينُ[1] السؤالِ الدوري الذي سَبَقَ إيرادُه وجوابُه.

وأما الثاني، وهو الاستدلالُ بالأخبارِ الدالةِ على عِصْمَةِ الأُمةِ، فيردُ عليه منعُ تواترِها التواترَ المعنويَّ بدعوىٰ الفرقِ بينَها[2] وبينَ ما شُبِّهت به، من شجاعةِ عليٍّ، وسَخاءِ حاتمٍ، وذٰلك لأنا إذا عَرَضْنا على عقولِنا الأخبارَ المدَّعى أنها تَدُلُّ على عصمةِ الأمة، والأخبارَ الدالةَ على شجاعةِ عليٍّ رضي الله عنه [3]وسخاءِ حاتم[3]؛ وَجَدْناها ـ يعني العقولَ ـ لا تُصَدِّقُ بالأولِ[4] كتصديقِها بالثاني، بل تصديقُها بالثاني أقوى بكثيرٍ جدّاً، ولو كانت متواترةً، لساوَتْ أخبارَ عليٍّ وحاتمٍ في قوةِ التصديق بها، لأنَّ التواترَ يُفيدُ العلمَ كما سَبَقَ، والإدراكُ العلمي لا يتفاوتُ بالقوةِ والضَّعفِ، ألا تَرَى أن العقلَ جازمٌ بوجودِ مكةَ شرفها الله تعالى، ومصرَ، وبغدادَ، [5]والبصرة، وغيرِها من الأماكن المتواترةِ جَزْماً مُتساوياً، لِتواتُرِها، بخلافِ البَصْرة[5] وضيعةٍ من ضِياعِ العِراقِ، يُقال لها[6]: صرصرا، وغيرِها من الضياع، فإنَّ الجزمَ بهما[7] غيرُ مُتَساوٍ، لعدمِ تساويهما[8] في التواتر، فإن صرصراً، لم يَقَعِ الجزمُ بها إلا عِنْدَ مَنْ عَايَنَها، أو قَرُبَ منها، فتواتَرَتْ عنده، بخلافِ البَصْرَةِ؛ فإنه يُصَدِّقُ بها مَنْ قَرُبَ ومَنْ بَعُدَ، فإنْ وجدتَ في نفسِك تَفاوُتاً بين التصديقِ بمكةَ وغيرِها من البلاد؛ وأنَّه بمكةَ[9] أشدُّ تصديقاً؛ فليسَ ذٰلك راجعاً إلى حقيقةِ الجزمِ بها وبغيرِها، وإنما هو راجعٌ إلى طُرُقِ الإخبارِ بمكةَ، في كُلِّ عـامٍ، على لسانِ

(١) تحرفت في (ب) و(هـ) و(و) إلى: غير.
(٢) تحرفت في (هـ) و(و) إلى: بينهما.
(٣-٣) ساقط من (آ).
(٤) في (آ و ب و هـ): الأول.
(٥-٥) ساقط من (و).
(٦) ساقطة من (و).
(٧) سقطت من (و)، وفي (آ) و(ب): بها.
(٨) في (آ) و(و) و(هـ): تساويها.
(٩) في (آ و و): وأن مكة.

مَنْ يَقْصِدُها مِنْ وفودِ الحاجِ؛ أما الجزمُ، فحقيقتُه لا تتغيرُ، ولا تتفاوتُ.

وإذا ثَبَتَ هٰذا، وَوَجَدْنا[1] الفرقَ بينَ أخبارِ عليٍّ وحاتمٍ، والأخبارِ المذكورةِ في عصمةِ الأمةِ؛ دَلَّ على أنها ليست متواترةً، [2]لأن أخبارَ عليٍّ وحاتم متواترة[2] وهذه الأخبارُ دونَها في جزمِ العقلِ بموجبِها، وما دونَ المتواترِ لا يكون مُتواتراً.

سَلَّمنا أن الأخبارَ المذكورةَ متواترةٌ، لكنَّ الاستدلالَ بعمومِها وهو[3] ـ يعني العموم ـ ظنيٌّ لا قاطِعٌ، فيحتملُ أَنَّ المرادَ منها: لا تجتمعُ أمتي على ضلالةِ الكُفْرِ، ولا يَلْزَمُ من ذٰلك عصمتُها من الخطأ في الاجتهادِ، لأنَّ الكفرَ أخصُّ من الخطأ، ولا يَلْزَمُ من انتفاءِ الأخصِّ انتفاءُ الأعَمِّ، مع أنه إذا اتَّجه حَمْلُ الضلالةِ على الكُفْرِ، حُمِلَ عليه لفظُ الخَطإِ في قوله: «لا تجتمعُ أُمَّتي على الخَطَإِ» وجُعِلَ الكفرُ مُبَيِّناً له. وقوله: «ما رآه المسلمونَ حَسَناً، فَهُوَ عِنْدَ اللهِ حَسَنٌ»[4] حديثٌ ليسَ في[5] دواوينِ السنةِ المعتمدِ[6] عليها، وإنما يُروىٰ. وبقيةُ الأحاديثِ إنما تَدُلُّ على لزومِ الجماعةِ، لا لأنَّ الصوابَ الاجتهاديَّ لازمٌ لها، بل[7] لأن ذٰلك أوقعُ للهَيْبَةِ[8] في نفسِ عَدُوِّ الإسلامِ، وأجدرُ باجتماعِ الكلمةِ، والاحترازِ مِنْ كَيْدِ الشيطانِ، ولهذا جاءَ في حديثٍ آخر: «عَلَيْكُم بالجماعةِ، فإن الذئبَ يأْكُلُ القاصيةَ»[9] شَبَّه الشيطانَ بالذئبِ، والمنفردَ عَن الجماعةِ بالشاةِ المتخلفةِ عن

(١) في (آ) و(هـ) و(و): «وجدنا» دون واو العطف.

(٢ ـ ٢) ساقط من (آ).

(٣) تحرفت في (آ) و(ب) إلى: وهي.

(٤) تقدم أنه من قول ابن مسعود، وأنه في مسند أحمد وغيره انظر ٧٧٤/٢.

(٥) في (هـ): من.

(٦) ساقطة من (و).

(٧) سقطت من (آ).

(٨) تحرفت في (آ) إلى: واقع الهيبة.

(٩) رواه أحمد ٢٤٣/٥ من حديث معاذ بن جبل رفعه: «إن الشيطان ذئب الإنسان كذئب الغنم يأخذ الشاة =

جماعة الغنم، فيحكمُ الشيطانُ على المنفردِ حكمَ الذئبِ على القاصيةِ.

ولهذا حُكِيَ عن بعضِ السلفِ أنه قال: لولا مخافتي من الوَسواسِ، لَسَكَنْتُ بلاداً لا أنيسَ بها، وهل يُهْلِكُ الناسَ إلا الناسُ. وبتقديرِ صحةِ هٰذه الأحاديثِ ودِلالتِها على عِصْمةِ الأمةِ، فهي معارَضةٌبما يُناقِضُها، مما حالُه في الصحةِ والشهرةِ[1] مثلُ حالِها، وهو ما رَوَى أبو هريرة رضي الله عنه أن رسولَ اللهِ ﷺ قال: «تَفَرَّقَتِ اليهودُ على إحْدَى وسَبْعِينَ أو اثنتين وسبعينَ فِرْقةً، والنصارى مِثْلَ ذٰلك، وتتفرقُ أُمَّتي على ثلاثٍ وسبعينَ فِرقةً»[2] رواهُ أبو داودَ وابنُ ماجةَ والترمذيُّ، وقالَ: حديثٌ حَسَنٌ صحيحٌ، وله من حديثِ عبدِ الله بن عمرو: «أَنَّ بني إسرائيلَ تَفَرَّقَتْ على ثنتين[3] وسبعينَ مِلَّةً، وتفترقُ[4] أمتي على ثلاثٍ وسبعينَ مِلَّةً، كلُّهم في النارِ إلا ملةً واحدةً» قالوا: مَنْ هِيَ يا رسولَ اللهِ؟ قال: «ما أَنَا عليه وأصحابي»[5] قالَ الترمذيُّ: حديثٌ غريبٌ. فقد أخبرَ النبي ﷺ أَنَّ أمتَه تفترقُ على ثلاثٍ وسبعينَ فِرقةً، كُلُّهم في النارِ إلا واحدةً، فالأحاديثُ الأُوَلُ لو دَلَّتْ على عصمةِ الأمةِ، لكانت إما أن تَدُلَّ على عصمةِ جميعِها، أو على عصمةِ بعضِها.

والأَوَّلُ باطلٌ، لأن هٰذا الحديثَ قد دلَّ على خطأ أكثرِها، وهو ثِنتان وسبعونَ من ثلاثٍ وسبعينَ فِرقةً في النارِ، ومَنْ يستحقُّ النارَ لا يكونُ معصوماً، بل لا يكونُ صالحاً، فَضْلاً عن معصومٍ.

= القاصية والناصية وإياكم والشعاب، وعليكم بالجماعة والعامة» وفي سنده ضعيف وراوٍ لم يسم.

(١) تحرفت في (و) إلى: والسهو.

(٢) رواه أبو داود (٤٥٩٦) وابن ماجه (٣٩٩١) والترمذي (٢٦٤٠) وسنده حسن. وصححه ابن حبان (١٨٣٤) والحاكم ١/١٢٨ ووافقه الذهبي.

(٣) في (آ): اثنين.

(٤) في (آ): وتفرقت.

(٥) هو في سنن الترمذي (٢٦٤١) وفي سنده عبد الرحمٰن بن زياد الإفريقي وهو ضعيف.

والثاني أيضاً باطلٌ، لأنَّ مجتهدي ذٰلك البعضِ ليسوا جميع مجتهدي[1] الأمةِ؛ بل هم مُجتهدو جزءٍ قليلٍ من الأمةِ، إذ كُلُّ فرقةٍ من الثنتين وسبعين فرقةً فيها مجتهدون، فدَلَّ الحديثُ على أن جميعَ الفِرَقِ من الأمةِ. وحينئذٍ يَصيرُ تقديرُ أحاديثكم: لا يَجْتَمِعُ مجتهدو فرقةٍ من ثلاثٍ وسبعينَ فرقةً من أمتي على الخَطَأ، وهو خَبْطٌ عظيمٌ، وصَرْفٌ للفظِ[2] عن أكثرِ مضمونه. فتبيَّن بهٰذا أن المسلكينِ المذكورينِ[3] لا يَنْهضانِ[4] بالدِّلالةِ على أن الإجماعَ حُجةٌ.

١٧٩ قوله: «والأجودُ أنه مُقدمٌ على القاطعِ»، إلى آخره[5]. أي: والأجودُ في الاستدلالِ على أن الإجماعَ حجةٌ هٰذا المسلَكُ.

وتقريرُه: أن الإجماعَ مُقَدَّمٌ في الاستدلالِ على النصِّ القاطعِ، من الكتابِ والسُّنةِ بالإجماعِ. ولا يُقدمُ على القاطعِ غيرُه[6] بالإجماعِ، فلو لم يَكُنِ الإجماعُ حجةً قاطعةً، «لَتَعَارَضَ الإجماعانِ[7] أعني الإجماع على» تقديم الإجماعِ على النصِّ القاطعِ «والإجماعَ على أن لا يُقَدَّمَ على القاطعِ غيرُه» وتعارُضُ الإجماعينِ مُحالٌ.

قوله: «وللنظَّامِ مَنْعُ[8] الأُولى»، أي: منعُ المُقدمةِ الأولى، وهي[9] قوله: الإجماعُ مُقدمٌ على النصِّ إجماعاً، لأنه هو يُخالِفُ في ذٰلك، فلا يَثْبُتُ الإجماعُ بدونِه، إذ النزاعُ معه. وقد سبق تقريرُ[10] تفسيرِه الإجماعَ بكل قولٍ

---

(١) ليست في (آ) و(ب) و(هـ).

(٢) في (و): فصرف اللفظ.

(٣) في (آ): «المذكوران» وهو خطأ.

(٤) تحرفت في (ب) إلى: لا ينضمان.

(٥) ذكر هنا في (هـ) عبارة «المختصر» بتمامها.

(٦) في (ب): ولا يقدم القاطع على غيره.

(٧) في (ب) و(و): «الإجماعات» وهو خطأ.

(٨) تحرفت في (هـ) إلى: مع.

(٩) في (آ) و(ب) و(هـ): وهو.

(١٠) ليست في (آ) و(ب) و(و).

قامَتْ حجتُه، فإذا قامَتْ حجةُ النصِّ، كان مُقَـدَّماً عنـدَه على الإجماعِ الاتفاقي، إذ ليسَ حجةً عندَه.

وحينئذٍ إذا لم يثبُتْ أن الإجماعَ مُقدَّمٌ على القاطعِ، لم يَلْزَمْ مِنْ عَدَمِ كونِ الإجماع حجةً تعارُضُ الإجماعين، ثم استحالةُ تعارُض الإجماعين مبنيٌّ على أن الإجماعَ حجةٌ قاطعةٌ، وهو مَحَلُّ النزاعِ، فيكون دَوْراً ومصادرةً على المطلوبِ.

وقيلَ: لم يظهَرْ خِلافٌ في صحةِ التمسكِ بالإجماعِ حتى خالفَ النظَّامُ، والإجماعُ قبله حجةٌ عليه، إلا أنه تَمَسُّكٌ بإجماعٍ سكوتيٍّ ضعيفٍ على قطعيةِ الإجماعِ.

ومعنى كونِ الإجماعِ حجةً وجوبُ العملِ به مُقدَّماً على باقي الأدلةِ، لا بمعنى الجازمِ الذي لاَ يَحتملُ النقيضَ في نَفسِ الأمر، وإلاّ لَما اختُلِف في تكفيرِ مُنكرِ حُكْمِه.

* * *

قوله: «وقيلَ: لم يَظْهَرْ خلافٌ في صحةِ التمسكِ بالإجماعِ، حتى خالفَ النَّظَّامُ، والإجماعُ قبلَه[1] حجةٌ عليه».

هذا دليلٌ استدلَّ بهِ بعضُ الأصوليينَ، على أَنَّ الإجماعَ حُجةٌ على[2] بُطلانِ قولِ النظَّام في نفيِ ذلك.

وتقريرُه: أن[3] علماءَ الأمةِ، من الصحابةِ والتابعينَ ومَنْ بَعْدَهُم، لم يزالوا يتمسكونَ على صحة[4] ثبوتِ الأحكامِ بالإجماع، ولم يُظْهِرْ أحدٌ منهم خِلافاً في التمسكِ به[5]، حتى ظَهَرَ النظَّام فخالفَ فيه، ويَستحيلُ في مطردِ العادةِ اتفاقُ الأمة[6] في الأعصارِ المتكررة[7]، مع اختلافِ فِطَرِهم، وتفاوُتِ مذاهِبهم في الردِّ والقبُول، على التمسكِ بما لا دليلَ على صحةِ التمسكِ به،

(١) في البلبل المطبوع: قبل.
(٢) في (ب) و(هـ): وعلى.
(٣) في (آ) و(هـ): على أن.
(٤) ليست في (آ) و(ب) و(هـ).
(٥) ساقطة من (آ).
(٦) في هامش (آ): نسخة: الأئمة.
(٧) تحرفت في (هـ) إلى: المذكورة.

فذلك قاطعٌ (١في حكم العادةِ، بأنهم ظَفِرُوا بقاطعٍ، دَلَّ١) على صحةِ التمسك بالإجماع، ويكونُ إجماعُهم على ذٰلك قبلَ النظّام حجةً عليه، فلا يكونُ خلافُه مُعتبراً، لأنه على خلافِ القاطع.

قوله: «إلا أنه»، إلى آخره[٢]. هٰذا تمشيةٌ لمذهبِ النظّامِ بتوهينِ ما احتجَّ به عليه؛ من الإجماعِ قبلَه[٣].

وتقريرُه: أنَّ ما ذكرَه من الاحتجاجِ عليه (٤متجهٌ بالجملة٤) بالإجماعِ قبلَه، «إلا أنه تَمسُّكٌ بإجماعٍ[٥] سكوتيٍ ضعيفٍ على قطعيةِ الإجماع»، أي: على كونِه حُجةً قاطعةً، وذٰلك لأنَّ قولَهم: ما زالوا يتمسَّكون بالإجماعِ، ولم يُظْهِرْ أحدٌ منهم خلافاً؛ هو معنى الإجماعِ السكوتي، على ما سيأتي بيانُه إن شاء الله تعالى.

والإجماعُ السكوتي حجةٌ ضعيفة، فكيفَ يُحْتَجُّ بها على كونِ الإجماعِ حجةً قاطعة[٦]، وهو مِن أعظمِ المطالبِ الدينية، وهل ذٰلك إلا إثباتُ القويِّ بالضعيف، كما سَبَقَ في إثباتِ الإجماع[٧] القاطعِ بالظواهر.

واحتج الآمديُّ من جهةِ المعقول: بأن الخلقَ الكثيرَ من أهلِ كُلِّ عَصْرٍ، إذا اتَّفقوا على حُكمٍ، وجَزَمُوا به، وبَلَغَ عددُهم حَدَّ التواتُرِ، استحالَ في العادةِ أن لا يَتَنَبَّهَ أحدٌ منهم على الخطأ فيما حَكَمُوا به (٨في ذٰلك٨)، وذلك يَدُلُّ بحكمِ العادةِ على إصابتهم، وهو المطلوبُ.

(١ ـ ١) ساقط من (آ).

(٢) ذكر هنا في (هـ) عبارة «المختصر» بتمامها.

(٣) في (آ) و(هـ): ما احتج عليه به من الأحكام قبله.

(٤ ـ ٤) ليست في (آ) و(ب) و(هـ).

(٥) تحرفت في (آ) و(هـ) الى: بإجماعي.

(٦) ساقطة من (هـ).

(٧) في (آ) و(ب) و(هـ): إجماع.

(٨ ـ ٨) ساقط من (و).

ثم قال: لكنَّ هٰذه الطريقةَ تختصُّ بما إذا بَلَغَ المُجمعون حَدَّ التواترِ، بخلافِ ما إذا نَقَصُوا عنه.

قلت: هٰذه الطريقةُ هي الطريقةُ السابقة في قولنا: وقيلَ: لم يَظْهَرْ خلافٌ[1] حتى خالفَ النظّام، ولا مَعْنىً لاشتراطِ بلوغِ عددِ[2] التواتُرِ، بلِ الخلقُ الكثير عادةً إذا اتَّفقوا على أمرٍ، قَضَتِ العادةُ بصوابِهم فيه. أما اشتراطُ التواترِ، فغيرُ مُتَّجِهٍ، لأن عددَه غيرُ محصورٍ كما سَبَقَ، ولا يُمْكِنُ أن يُقالَ: المرادُ بعددِ التواترِ العددُ الذي إذا أَخْبَرَ، حَصَّلَ خبرُه العلمَ، لِما سَبَقَ مِنْ أَنَّ العلمَ حاصلٌ بخلقِ[3] الله تعالى له، عندَ إخبارِ المُخبرينَ، لا بطريقِ التولُّدِ عن الإخبارِ.

وحينئذٍ لا يُعْلَمُ العددُ الذي لو أخبرَ، لأفادَ خبرُه العلمَ ما هو.

معنى حجيّة الإجماع

قولُه: «ومعنى كونِ الإجماعِ حجةً»، إلى آخره[4].

لمَّا سَبَقَ في صدرِ المسألةِ أَنَّ الإجماعَ حجةٌ قاطعةٌ، وكانَ القاطعُ يُطْلَقُ تارةً على ما لا يَحْتَمِلُ النقيضَ، كقولنا: الواحدُ نصفُ الاثنينِ، ويمتنعُ اجتماعُ الضدينِ، وتارةً يُطْلَقُ على[5] ما يَجبُ امتثالُ موجبه قَطْعاً، ولا يمتنعُ مخالفتُه شرعاً؛ أَحْبَبْتُ أن أُبَيِّنَ ما المرادُ من كونِ الإجماعِ حجةً قاطعةً، لأنَّه موضعُ إجمالٍ واحتمالٍ.

ومعنى كونِه حجةً[6] قاطعةً: أن العملَ يَجبُ «به مُقَدَّماً على باقي[7] الأدلةِ»: الكتابِ والسنةِ والقياسِ، فيُقدمُ الإجماعُ على جميعِها بحيثُ إذا

(١) ساقطة من (هـ).
(٢) في (آ) و(هـ): حد.
(٣) تحرفت في (هـ) إلى: بحق.
(٤) ذكر هنا في (هـ) عبارة «المختصر» بتمامها.
(٥) ساقطة من (و).
(٦) جاء هنا في هامش (و) بخط كبير ما نصه: بيان حكم الإجماع وأنه مقدم على غيره.
(٧) تحرفت في (ب) و(و) إلى: ما في .

أَجْمَعَتِ[1] الأمةُ على نفيٍ أو إثباتٍ في مسألة، ودَلَّ نصُّ الكتابِ، أو السنةِ، أو القياس، أو جميعُ هٰذه الثلاثة على خلافِ ذٰلك كُلِّه[2]، كانَ العملُ بما أُجمعَ عليه دونَ ما دَلَّ عليه باقي الأدلةِ، لِدلالةِ الإجماع على نصٍّ قاطعٍ ناسخٍ لتلك الأدلةِ المخالفةِ له[3]، أو معارضٍ لها راجحٍ عليها، وليسَ المرادُ بكونِ الإجماع حجةً قاطعةً القطعَ العقلي[4]، وهو الجزمُ «الذي لا يَحتملُ النقيضَ في نفسِ الأمر»، لأنه لو كانَ قَطْعياً بهٰذا التفسيرِ، لَما اختلفَ العلماءُ في تكفيرِ مَنْ أنكرَ حُكماً إجماعياً، لأَنَّ القواطعَ العقليةَ لا يُختلفُ فيها، ولا في تكفيرِ مَنْ أنكرَ أحكامَها المعتبرةَ شرعاً، كما لم يَختلفوا في تكفيرِ من قالَ بِقِدَمِ العالم[5]، أو بنفي الصانعِ، أو توحيدِه، أو قُدرتِه، أو علمِه، أو بنفيِ النبواتِ[6]، ودِلالةِ المُعجزاتِ عليها، ونحو ذٰلك، لكن سيأتي الخلافُ في تكفيرِ منكرِ[7] الحكمِ الإجماعي، فدَلَّ ذٰلك على أن المرادَ بكونه قاطعاً، هو القطعُ الشرعي لا العقلي، على ما بَيَّنَّاه، والله أعلم.

---

(١) في (آ): اجتمعت.
(٢) ليست في (ب) و(و) و(هـ).
(٣) ساقطة من (و).
(٤) ساقطة من (هـ).
(٥) تحرفت في (هـ) إلى: الصانع.
(٦) في (آ): النبويات.
(٧) في (و): منكري.

ثم فيه مسائل:

الأولى: المعتبرُ في الإجماع قولُ أهلِ الاجتهاد، لا الصِّبيانِ والمجانينِ قَطْعاً، وكذا العاميُّ المُكَلَّفُ على الأكثر، خِلافاً للقاضي أبي بكرٍ لتناولِ الأمةِ والمؤمنين له، وجوازِ أنَّ العصمةَ للكُلِّ المجموعي.

لنا: غيرُ مُسْتَنِدٍ إلى دليلٍ، فقولُه جَهْلٌ لا يُعتبرُ، ولأنه إذا خالفَ فاعتبارُ القولينِ وإلغاؤُهما وتقديمُ قولِه باطلٌ، فتَعَيَّنَ الرابعُ، وخُصَّ من الأمةِ بدليلٍ كالصبي، ويُعتبر في إجماعِ كلِّ فنٍّ قولُ أهلِه، إذْ غيرُهم بالإضافةِ إليه عامَّةٌ.

* * *

قولُه: «ثُمَّ فيه»، أي: في الإجماعِ «مسائلُ»، يعني أنَّ ما مَضَى من الكلامِ في حدِّه وجوازِه، وكونِه حُجةً، هو كالكلياتِ لبابِ الإجماعِ، وهٰذه المسائلُ كالجزئياتِ له:

المعتبر في الإجماع

المسألةُ «الأولى: المعتبرُ في الإجماعِ قولُ أهلِ الاجتهادِ، لا الصبيان والمجانين قَطْعاً، وكذا العاميُّ المُكَلَّفُ على الأكثرِ، خِلافاً للقاضي أبي بكر».

اعلم أن كُلَّ واحدٍ من الأمةِ، إما أَنْ يكونَ من أهلِ الاجتهاد، أو لا، فإن كَانَ، فموافقتُه في الإجماعِ مُعْتَبَرَةٌ قَطْعاً[1] بغيرِ خلافٍ، وإنْ لم يكن مِنْ أهلِ الاجتهادِ، فهو إما غيرُ مكلفٍ، كالصبيِّ والمجنون، فلا تُعتبر موافقتُه قَطْعاً، أو يكونُ مُكَلَّفاً كالعامةِ، ويلحق بهم طلبةُ الفقهاءِ الذين لم يَبْلُغوا رتبةَ النَّظَرِ والاستدلالِ الاجتهادي، فهٰؤلاء لا يُعْتَبَرُ قولُهم عندَ الأكثرين من الأصوليين، والفقهاءِ الأئمةِ الأربعةِ، وغيرِهم، خلافاً للقاضي أبي بكرٍ حيثُ قال[2]: أعتبر

(١) ساقطة من (هـ).

(٢) ساقطة من (ب) و(هـ) و(و).

مُوافقةَ العامي، وهو اختيارُ الآمِدي.

قولُه: «لِتَنَاوُلِ الأمةِ»، إلى آخرِه[1]. هٰذه حجةُ القاضي على اعتبارِ العامي، وهي من وجهين:

أحدهما: أَنَّ الإجماعَ إنَّما كانَ حجةً للدليلِ السمعي على عصمةِ الأمةِ، وإيجابِه اتباعَ سبيل المؤمنين كما سَبَقَ، ولفظُ الأمةِ والمؤمنينَ يَتناولُ العامي، فيجبُ أن يكونَ قولُه مُعتبراً.

الوجهُ الثاني: «أن العصمةَ» جازَ أن تكونَ ثابتةً[2] للمجتهدين خاصةً، كما يقولُ الخَصْمُ، وجازَ أَنْ تكونَ ثابتةً «للكُلِّ المجموعي» والهيئةِ الاجتماعيةِ من المجتهدين وغيرِهم، لكنَّ الأخذَ بهٰذا أحوطُ للأحكامِ الشرعية، فكانَ واجباً. وتخصيصُ هٰذا الدليلِ بالصبيانِ والمجانينِ إجماعاً لا يُوجب تخصيصَه بالعامةِ، لقيامِ الفرقِ بينَهم من وجهين:

أحدُهما: التكليفُ في العاميِّ المكلفِ دونَ الصبي والمجنون.

والثاني: العامي[3] إذا فَهِمَ الحكمَ، ودَليله قد يَفْهَمُه، وقد يَخْطُرُ[4] له رأيٌ أو مَشورةٌ.

وبالجملةِ هو أكملُ مِمَّنْ لَيْسَ بمكلَّفٍ.

فإنْ قيلَ: التكليفُ المجردُ عن أهليةِ النظرِ لا تأثيرَ لَهُ في الاجتهادِ، فلا يكونُ فارقاً بينَ العامي وبينَ الصبيِّ والمجنونِ.

قُلنا: بل يَتَّجِهُ كونُه فارقاً بينَهُما، لجوازِ أَنْ تكونَ عصمةُ الأمة[5] فائضةً

---

(١) ذكر هنا في (هـ) عبارة «المختصر» بتمامها.
(٢) ساقطة من (هـ).
(٣) في (هـ): إن العامي.
(٤) في (و): لا يخطر.
(٥) ساقطة من (آ) و(ب).

مُنْصَبَّةٌ[1] عليها من العصمةِ النبويةِ، فيصيب العامي المكلف منها بقسطِه، لتأهُّله للعباداتِ في الحالِ، إذِ العبادةُ[2] وأهليتُها بركةٌ وتأثير، بخلافِ غيرِ المُكَلَّفِ الذي هو في الحالِ كالبهيمةِ.

قولُه: «لنا: غيرُ مستندٍ إلى دليل»، إلى آخره[3]. هٰذه حجةُ الجمهورِ على عَدَمِ اعتبارِ قولِ العامي، وهي[4] من وجهين:

أحدُهما: أَنَّ قولَ العامي غيرُ مستندٍ إلى دليلٍ، وإلا لم يَكُنْ عامياً، وما لَيْسَ مُسْتنداً إلى دليلٍ، يكونُ جَهْلاً وخَطَأً، لأن الشرع حَرَّمَ القولَ بغيرِ علمٍ، والجهلُ والخطأُ غيرُ معتبرٍ.

الوجهُ الثاني: أن العاميَّ إذا خالفَ أهلَ الاجتهاد، فقالَ بالنفي، وقالوا بالإثباتِ أو بالعكس، فإما أن يُعْتَبَرَ قولاهما، فيجتمعَ النقيضانِ، أو يُلغى[5] قولاهما فيرتفعَ النقيضانِ، وتخلوَ الواقعةُ عن حكمٍ[6]، أو يُقَدَّمَ قولُ العامي، فيُفضيَ إلى تقديمِ ما لا مُسْتَنَدَ له على ما لَه مستندٌ، والكل[7] «باطلٌ، فتعين الرابعُ» وهو تقديمُ قولِ المجتهدِ عليه، وهو المطلوبُ، فإن قُدِّرَ أَنَّ العاميَّ وافقَ المجتهدَ في الرأي، كانَ التأثيرُ لرأيِ المجتهد دونَ رأيِ[8] العامي، لقيامِ الدليلِ المذكورِ على أنه إذا خالفَ، لم يُعتبرْ به.

قوله: «وخُصَّ مِنَ الأمةِ بدليلٍ كالصبي». هٰذا جوابٌ عن احتجاجِ

١٨٠

---

(١) في (ب): «مفضية»، وفي (و): «منضمة»، وهو تحريف.

(٢) كذا في الأصول، ولعلها: «للعبادة».

(٣) ذكر هنا في (هـ) عبارة «المختصر» بتمامها.

(٤) في (ب): وهو.

(٥) تحرفت في (و) إلى: يكفي.

(٦) في (و): عن الحكم.

(٧) تحرفت في (هـ) إلى: والنكل.

(٨) سقطت من (ب) و(هـ) و(و).

القاضي بتناولِ لفظِ الأمـةِ والمؤمنين له[1]، وهـو عمومُ دليـلِ الإجماع السمعي.

وجوابُه: أن العاميَّ خُصَّ من عمومِ الأمةِ بدليلٍ خاصٍّ[2]، كما خُصَّ الصبيُّ والمجنونُ بدليلٍ، والجامعُ بينهما عَدَمُ أهليةِ النظرِ، والفرقُ[3] بينَهما بالتكليفِ، والفَهْمُ بالتفهيمِ لا أثرَ له.

أما التكليفُ، فلو اعتُبِرَ في العامي، لاعتُبِرَ في الصبيِّ والمجنونِ، لأنه موجودٌ فيهما بالقوةِ، إذ هُما أهلٌ له بتقديرِ زوالِ المانعِ، ولا أثرَ لكونه موجوداً في العـامي بالفعـلِ، إذ معنى التكليفِ إلزامُ فعـلِ الـواجبـاتِ، وتـركِ المحرمات، وذٰلك لا أثرَ له في النظرِ والاجتهادِ. وانصبابُ العصمةِ النبوية على الأمةِ يقتضي مشاركةَ الصبي والمجنون للعامي وغيرِه في الاعتبارِ.

وأما فَهْمُ العامي بالتفهيمِ، فلا فائدةَ له، إذِ المعتبرُ مَنْ يَفْهَمُ بقوته ليُفيدَ ويُنبِّه[4] الناسَ على ما ليس عندَهُم، لا[5] مَنْ يكون كلًّا على العُلماءِ يقولُ: افهموا وفَهِّموني. وأيضاً ما أقبحَ وأسمجَ أَنْ يُقـالَ في مَحْفِلِ الإجمـاعِ والاجتهادِ: انتظروا[6] الإمامَ الفاضلَ المجتهد فلاناً[7]، والفلاحَ أو المكاريَ فلاناً[7]، أو المُقامرَ فلاناً[7]، وبمثلِ هٰذا يَنْدَفِعُ قولُ [8]من يقول[8]: فلانٌ العامي وإن لم يكن من أهلِ الاستدلالِ، لكن لا يمتنع أن يُعتبرَ الاستدلالُ من أهلِه، ويكونَ مَنْ ليس أهلاً له كالعاميِّ شرطاً في العصمةِ التي هي مُسْتَنَدُ

---

(١) ساقطة من (آ).

(٢) سقطت من (ب) و(هـ) و(و).

(٣) في (آ): «ولا فرق» وهو تحريف.

(٤) تحرفت في (آ) و(ب) إلى: رتبة.

(٥) في (ب): «إلا»، وهو خطأ.

(٦) تحرفت في (ب) إلى: انظروا.

(٧) سقطت من (آ) و(و)، وفي (ب) و(هـ): «فلان»، والجادة ما أثبتناه.

(٨-٨) ساقط من (هـ).

الاحتجاجِ بالإجماعِ، إذْ يَبْعُدُ من حكمةِ الشرعِ أن يَجْعَلَ نفوذَ[1] قولِ المجتهدين موقوفاً على قولِ العامة، مع قوله سبحانَه وتعالى لهم: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣]، إذْ كيفَ يأمُرُهم بسؤالِ العُلماءِ، ثم يجعلُهم كالأمراءِ عليهم، لا يَنْفُذُ قولُهم إلا بِمُوافقتِهم؛ هٰذا بعيدٌ جداً، منافٍ للحكمة، منافرٌ[2] لها، على أنَّ قولَهم: يَجُوزُ أن تكونَ العصمةُ للكلِّ المجموعي. ضعيفٌ جداً، إذْ لا يُفْهَمُ مِنْ عصمةِ الأمةِ عن الخطأ إلا عصمةُ مَنْ يُتصور منه الإصابةُ، لأهليته، لا عِصْمَةُ جاهلٍ لا يَدْري ما يقولُ، وأيضاً اعتبارُ قولِ العامة في الإجماع يعودُ ببُطْلانِ الإجماعِ، لكثرةِ العامةِ، وتَعَذُّرِ الوقوفِ على قولِ كلِّ واحدٍ منهم، بخلافِ المجتهدين، فإنَّهم لقلتِهم لا يَتَعَذَّرُ ذٰلك فيهم، واللهُ أعلم.

قالَ القَرافي: قالَ القاضي عبدُ الوَهَّاب: وقيلَ: يُعتبرُ العوامُّ في الإجماعِ العامِّ، كتحريمِ الطلاقِ، والربا، والزنى[3]، وشربِ الخمر، دونَ الإجماعِ الخاص الحاصلِ في دقائقِ الفقه.

قلتُ أنا: هٰذا أقربُ من إطلاقِ القاضي أبي بكر اعتبارَ قولهم مع[4] أنَّ هٰذا ضعيف، لأنَّ الإجماعَ العامَّ يحتاجُ إلى أهليةِ النظر، والعاميُّ ليس أهلاً له فإنْ أُحيلَ[5] اعتبارُ قولِه في الإجماعِ العامِّ على العصمةِ للأمةِ الإسلامية؛ كما قالَ القاضي أبو بكر؛ وَجَبَ طَرْدُ ذٰلك، حتى في دقائقِ الفقه وغيرها، إذْ ذٰلك يكونُ اعتماداً على تأييد إلٰهي، على نحو التأييـد لبعضِ الأنبياء بـرُوحِ القُدُسِ، واللهُ أعلمُ.

---

(١) ليست في (آ) و(هـ).

(٢) في (هـ): مناقد.

(٣) في (و): والرياء.

(٤) في (آ): من.

(٥) تحرفت في (ب) إلى: أصل.

قوله: «ويُعتبرُ في إجماعِ كُلِّ فنٍّ قولُ أهلِه»، كـالفقيه في الفقـهِ، والأصوليِّ في الأصولِ، والنحويِّ في النَّحْوِ، والـطبيبِ في الطِّبِّ، «إذْ غيرُهم»[1]، أي: غيرُ أهل ذلك الفن «بالإضافةِ» إلى ذلك الفن «عامةٌ».

وذلك أن العاميَّ لفظٌ منسوبٌ إلى العامةِ، والعامةُ مشتقٌّ من العُمومِ، وهو الكثرةُ، ولا شكَّ أن العلماءَ بكلِّ فنٍّ من فنونِ العلم قليلٌ بالنسبة إلى مَنْ لا يعلمُه، ومَنْ لا يَعْلَمُه أكثرُ ممن يعلَمُه بكثيرٍ، فهم عامةٌ بالنسبةِ إلى العُلماءِ بهٰذا الاعتبار، فالفقيهُ الذي لا يَعْرِفُ العربيةَ، أو الأصولَ بالنسبةِ إلى النُّحاةِ والأصوليينَ، كالفلاحِ والمُكَارِي بالنسبةِ إلى الفُقهاءِ، فإنِ اتفقَ مَنْ يَعْرِفُ[2] فنوناً، كالفقهِ، والأصولِ، والعربية ونحوها، اعتُبِرَ قولُه في الإجماعِ في كُلِّ فَنٍّ منها، من حيثُ إنَّه عالمٌ بذلك الفنِّ، لا من جهةِ غيرِه، والله أعلَم.

وعلى قولِ القاضي أبي بكر يَنْبَغي أنْ يُعْتَبَرَ في الإجماعِ في فنٍّ إجماعُ أهلِ سائرِ الفنون، لأنَّ أسوأَ أحوالِهم[3] أنْ يكونوا كالعامةِ وهو[4] يعتبر قولهم، والله أعلم.

(١) في (آ): إذ قول غيرهم.
(٢) في (هـ) و(و): من يعلم.
(٣) في (هـ): حالهم.
(٤) سقطت من (آ).

أمَّا الأصوليُّ غيرُ الفروعي وعكسُه، والنحويُّ في مسألةٍ مبناها على النحوِ فَقَطْ، ففي اعتبارِ قولِهم الخلاف في تجزيءِ الاجتهادِ، والأشبهُ اعتبارُ قولِ الأصولي والنحوي فقط لتمكُّنِهما من دَرْكِ الحكمِ بالدليلِ، والمسألةُ اجتهاديةٌ، ولا عِبْرَةَ بقولِ كافرٍ متأوِّلٍ أو غيرِه، وقيلَ: المتأوِّلُ كالكافرِ عندَ المُكَفِّرِ دونَ غيرِه، وفي الفاسقِ باعتقادٍ أو فعلٍ النفيُ عندَ القاضي، إذ ليسَ عَدْلاً وَسَطاً، والإثباتُ عندَ أبي الخَطَّابِ، إذْ هو من الأمةِ.

وقيل: يُعتبر في حقِّ نفسِه فقط دونَ غيرِه، أي: يكونُ الإجماعُ المُنْعقِدُ به حجةً عليه دونَ غيرِه، ولا يُعتبر للمُجمعين عددُ التواترِ في الأكثرِ، إذ العصمةُ للأمةِ، فلو انحصرت في واحدٍ، فقيل: حجةٌ لدليلِ السمعِ. وقيل: لا لانتفاءِ معنى الإجماعِ.

*** * ***

قولُه: «أما الأصوليُّ غيرُ الفروعي»، أي: العالمُ بأصولِ الفقهِ دونَ فروعِه، ككثيرٍ من الأعاجم تتوفر دواعيهم على المنطقِ والفلسفةِ والكلامِ، فَيَتَسَلَّطُون به على أصولِ الفقهِ، إمَّا عن[1] قَصْدٍ، أو استتباعٍ لتلك العلومِ العقلية، ولهٰذا جاءَ كلامُهم فيه عَرِيّاً[2] عن الشواهدِ الفقهيةِ المُقَرِّبةِ[3] للفَهْمِ على المشتغلين، ممزوجاً بالفلسفةِ، حتى إنَّ بعضَهم تَكَلَّفَ إلحاقَ المنطقِ بأوائلِ كتب أصولِ الفقهِ[4]، لغلبتهِ عليه. واحتَجَّ بأنه[5] من موادِّه، كما ذُكِرَ

(١) تحرفت في (و) إلى: على.
(٢) في (آ): فيه عقداً عرياً.
(٣) سقطت من (هـ).
(٤) في (ب): الفقهية.
(٥) في (ب): «بأن»، وهو خطأ.

في صدرِ هٰذا الشرح، فتركوا ما ينبغي، وذَكَرُوا ما لا ينبغي.

«وعكسُه»، يعني: الفروعيّ غير الأصولي «والنحوي في مسألةٍ مَبْناها [على][1] النحو» أي: تنبني عليه، كمسألة استيعابِ الرأسِ بالمسحِ، المبنيةِ على أن[2] الباءَ للإلصاقِ، أو التبعيضِ، ومسائلِ الشروطِ[3] في الطلاقِ، ومسائل الإقرار[4]، نحو: له عليَّ كَذَا وكذا درهماً، أو درهم بالرفعِ، [5]أو الجر[5]، غير درهم، على الوصفِ، أو الاستثناءِ وأشباه ذلك. «ففي اعتبارِ» قَوْلِ هٰؤلاء «الخلاف في تجزيءِ[6] الاجتهاد».

ومعنى ذٰلك: أن الاجتهادَ هل يجوزُ تجزيئُه؟ بمعنى أن يكونَ الشخصُ مجتهداً في مسألةٍ [7]من المسائلِ[7] دونَ غيرِها، فإنْ أَجَزْنا ذٰلك، اعتُبر قولُ هٰؤلاء، لأنَّ كُلًّا منهم وإنْ لم يَكُنْ أهلاً للاجتهادِ في جميعِ المسائل، لكنه أهلٌ للاجتهادِ في بعضِها، مثلُ أَنْ يَبْنيَ الأصوليُّ وجوبَ الزكاة [8]على الفور[8]، على أَنَّ الأمرَ على الفورِ، ونحو ذٰلك، والنحويُّ مسائلَ الشروطِ[9] في الطلاقِ على بابِ الشرط والجزاءِ في العربيةِ، وإنْ لم يَجُزْ تجزيءُ الاجتهاد، لم يَجُزْ ذٰلك، والأشبهُ القولُ بتجزيء الاجتهادِ، إذْ لا يمتنعُ وجودُ أهليةِ الاجتهاد كاملةً بالنسبةِ إلى بعضِ المسائل دونَ بعض.

واعلَمْ أَنَّ الواحدَ من الأمةِ إمَّا أَنْ لا يعرفَ الأصولَ ولا الفروعَ، فلا عبرةَ بقولِه إلا على رأي القاضي في اعتبارِ العامة، أو يعرفَهُمَا جَميعاً، فيُعتبر قولُه

---

(1) ليست في أصول النسخ، وهي في البلبل.
(2) سقطت من (آ).
(3) في (ب): الشرط.
(4) سقطت من (ب).
(٥ ـ ٥) مكانه في (آ) و(ب) و(هـ) بياض.
(6) في (آ) و(ب) و(و): رأي، وهو خطأ.
(٧ ـ ٧) ساقط من (و).
(٨ ـ ٨) ساقط من (آ) و(ب) و(هـ).
(9) في (آ) و(ب): الشرط.

اتفاقاً، أو يعرفَ أحدَهما دُونَ الآخر، بأن يكونَ أُصولياً، فقط، أو فُروعياً فَقَطْ، ففيها[1] الخلافُ، ومتى اشتُرِطَ للاجتهادِ معرفةُ الأصولِ والفروعِ جميعاً، كان اعتبارُ قولِ هٰذين مُشكلاً، لعدمِ كمالِ الأهليةِ فيهما، لكن وقوعَ الخلافِ فيهما يَدُلُّ على الخلافِ[2] في اشتراطِ ذٰلك.

قولُه: «والأشبهُ»، يعني بالصواب وما دَلَّ عليه الدليلُ «اعتبارُ قولِ الأصولي والنحوي فقط»[3] دونَ الفقيهِ الصِّرْفِ «لتمكنِهما»[4] يعني الأصولي والنحوي «من دَرْكِ الحُكْمِ»، أي: من إدراكِه، واستخراجِه «بالدليلِ» هٰذا بقواعدِ الأصولِ، وهٰذا بقواعدِ العربية، لأنَّ علمَهما من موادِّ الفقهِ وأصولِه، فيتسلطانِ به عليه، ولأنَّ مباحثَ الأصولِ والعربيةِ عقليةٌ، وفيهما مِن القواطعِ كثيرٌ، فيتنقحُ بها الذِّهْنُ، ويَقْوَى بها استعدادُ[5] النفسِ لإدراكِ[6] التصوراتِ والتصديقاتِ، حتى يصيرَ لها ذٰلك مَلَكَةً، فإذا تَوَجَّهت إلى الأحكامِ الفقهيةِ، أدركتها، إذ هي في الغالبِ لا تُخالِفُ قواعدَ الأصول العقلية إلا بعارضٍ بعيد، أو تخصيصِ علةٍ، ومَعَ ذٰلك فهو لا يخفى على مَنْ مارس[7] المباحثَ الأصوليةَ.

ولهٰذا حُكِيَ عن أبي عمر[8] الجَرْمي أنه قالَ: لي كذا وكذا سنةً أُفتي في

---

(١) في (ب) و(هـ) و(و): ففيهما.

(٢) في (ب): أن الخلاف.

(٣) ورد في هامش (و) ما نصه: معرفة النحو للأصولي مقدمة في الاجتهاد على.. الصرف».

(٤) تحرفت في (ب) إلى: «لتمليكهما».

(٥) في (آ): استدراك.

(٦) في (و): لإدراكه.

(٧) في (آ): عن ممارس.

(٨) في (آ) و(هـ): «أبي عمرو»، وهو تحريف، واسم أبي عمر: صالح بن إسحاق الجرمي، قدم بغداد وناظر بها الفراء، وكان ممن اجتمع له مع العلم صحة المذهب، وحسن الاعتقاد، أخذ النحو عن الأخفش وغيره، ولقي يونس بن حبيب ولم يلق سيبويه، وأخذ اللغة عن أبي عبيدة وأبي زيد والأصمعي وطبقتهم، مات سنة ٢٢٥ هـ.

الفقهِ من كتابِ سيبويهِ، يعني في النحوِ، وما ذاك إلاَّ لأن[1] مأخَذَ سيبويهِ في كتابه في غايةِ اللطافة، ونظرَه في غايةِ الدِّقةِ. والجري على قواعدِ الحكمة، والأحكام الشرعية ـ لمن اعتبرَها ـ من الحكمةِ بمكانٍ على[2] ما أشرتُ إلى جملةٍ منه في القواعدِ. وهٰذا رجلٌ قد كانَ ذكيّاً، وله نظرٌ يسيرٌ في الفقهِ، فعادَ يتنبهُ بلطافةِ حِكْمَةِ سيبويهِ، ومأخَذِه في العربية على حُكمِ الشرعِ، ومأخَذِه في الأحكامِ الشرعية.

ويُقالُ: إن الكسائي قيل له يوماً: ما تَقُول في المصلي يَسْهُو في صلاتِه، ويسهو أنه سها هَل يَسْجُدُ لسهوِ السهو[3]؟ فقال: لا، فقيل له: ما الحجةُ في ذٰلك، وَمِنْ أين أخذتَ؟ فقال: إن التصغيرَ عندنا[4] لا يُصَغَّرُ.

181 قلت: فقد اعتبرَ القَدْرَ[5] المشتركَ بينَ الصورتين، وهو أن الحكمَ الواحدَ لا يتكررُ في محلٍّ واحدٍ مرتين، وإنما ذكرتُ هٰذا المثال، لئلا يَستبعدَ بعضُ أجلافِ الفقهاء ما حُكِيَ عن الجَرْمي ويقول: أين النحوُ من الفقهِ حتى تُستفاد أحكامُه منه؟! فبَيَّنْتُ له أن ذٰلك مع جَوْدَةِ الذِّهْنِ، ولُطْفِ المأخَذِ، ودِقَّةِ النظرِ، وسرعةِ التنبيه، داخلٌ في المُمكن، قريب الخروج من القوةِ إلى الفعلِ. وهٰذا بخلافِ الفقيه الصِّرْفِ الذي لم يَتنقَّح ذِهْنُه بالمباحثِ العقلية، والمآخِذِ النظرية، فإن نسبتَه إلى الذي قبله[6] ممن تَهَذَّبَتْ قوتُه النظريةُ نسبةُ الأرضِ إلى السماء، والظُّلمةِ إلى الضياءِ، خصوصاً إنْ كانَ جاهلاً مُرَكَّباً، يجهلُ، ويجهلُ أنه يَجْهَلُ، فيكونُ كما قيل: إن أشدَّ الناسِ شقاءً مَنْ بُلِيَ بلسانٍ

---

(1) في (آ) و(ب): أن.
(2) سقطت من (آ) و(ب) و(و).
(3) في (آ) و(هـ): هل يسجد للسهو.
(4) ليست في (آ).
(5) في (و): في القدر.
(6) في (و): هو قبله.

مُنطلقٍ(١)، وقلبٍ منطبق(٢)، فهو لا يُحسنُ أن يتكلمَ(٣)، ولا يستطيع أن يسكتَ(٤).

قوله: «والمسألة اجتهادية». هٰذا الكلامُ لا أعلمُ الآن ما أردتُ به وقت الاختصار، لكن يحتمل أمرين:

أحدُهما: أنَّ المسألةَ ليست من القواطعِ، بل هي من مواقعِ الاجتهاد، فيحتملُ اعتبارُ قولِ هٰؤلاء المذكورين، وهم الأصولي والفروعي(٥) والنحوي الصِّرْفُ، ويحتملُ عدمُ اعتبارِه، ولا قطعَ بأحدِ القولين، وهٰذا الخلافُ إنما هو على قولِ الجمهورِ في أن العامي لا يُعتبرُ، أما على قولِ القاضي(٦) أبي بكر في اعتبارِه، فاعتبارُ هٰؤلاء أولى، ولا يَتَّجِهُ فيه خلافٌ.

الثاني: أنها اجتهاديةٌ، فمتى اعتبرنا قولَ بعضِ هٰؤلاء مُخالفاً(٧)، لم يبقَ الإجماعُ مع(٨) خلافِه حجةً قاطعةً، وهٰذا مذكورٌ في «الروضة» والأشبهُ أني أشرت إليه، والوجهان(٩) صحيحانِ، واللفظُ يحتملُهما(١٠) فيحملُ عليهما، والخَطْبُ فيه يَسيرٌ.

لا عبرة بقول الكافر

قوله: «ولا عِبْرَةَ بقولِ كافرٍ متأولٍ أو غيرِه، وقيلَ: المتأولُ كالكافرِ عندَ المكفرِ دونَ غيرِه».

واعلَمْ أَنَّ الكافرَ إما أن يكونَ مُعانداً، أو مُتأولاً، فإنْ كانَ مُعانداً غيرَ

---

(١) في (ب) و(هـ) و(و): مطلق.
(٢) في (ب) و(هـ): مطبق.
(٣) في (آ): أن لا يتكلم.
(٤) تحرفت في (و) إلى: يكتسب.
(٥) في (هـ) و(و): أو الفروعي.
(٦) ساقطة من (و).
(٧) تحرفت في (هـ) و(و) إلى: فخالف.
(٨) سقطت من (آ) و(ب) و(هـ).
(٩) في (آ): «والوجه»، وهو خطأ.
(١٠) في (آ): يحتملها، وهو خطأ.

متأولٍ، كاليهودِ والنصارى، ومَن ارتدَّ عن الإسلامِ رغبةً عنه، أو بإنكارِ ما عُلِمَ أنَّهُ مِنْ دينِ الإسلام ضَرورةً مِنْ غيرِ شُبهةٍ، ونحو ذلك، لم يُعْتَبَرْ قولُه في الإجماعِ لأنَّ الدليلَ السمعي إنما دَلَّ على عصمةِ المؤمنين والأمة، وهٰذا خارجٌ عنهما، وأيضاً فإنَّه إذا خَرَجَ عن الملَّة[1]، اتُّهم عليها، ولم يُؤْتمن، وإن كان مُتَأَوِّلاً، أي: مُستنداً إلى شبهةٍ، كمبتدعة المسلمين من الخوارجِ، والمعتزلة، والرافضة[2]، والجهمية ونحوهم، ففيه قولانِ:

أحدُهما: لا يُعتبر قولُه مُطْلَقاً، كغيرِ المتأولِ بجامعِ الكُفْرِ والتكفيرِ.

والقولُ الثاني: أنه كالكافرِ عِنْدَ مَنْ يُكفره، فلا يُعتبرُ قولُه بالإضافةِ إليه. أما مَنْ لا يُكفرُه، فقولُه معتبرٌ بالإضافةِ إليه.

مثالُه: أنَّ الخوارجَ اختُلِفَ في تكفيرِهم، فأهلُ الحديثِ يُكفرونهم، فلا يُعتبرُ قولُ مجتهدي الخوارجِ فيما أجمعَ عليه المحدثون، والفقهاءُ لا يُكفرون الخوارجَ، فيُعتبر قولُهم فيما أجمعَ عليه الفقهاءُ. وهٰذا القولُ أقربُ إلى العَدْلِ.

وقال الآمِديُّ: إذا كان المجتهدُ مُبتدعاً؛ فإنْ كُفِّرَ ببدعته، فلا خلافَ في عدمِ اعتبارِ موافقتِه ومخالفته، لعدمِ دخوله في مسمَّى الأمةِ الإسلامية[3]، وسواءٌ عَلِمَ هو بكفرِ نفسِه، أو لم يَعْلَمْ، وسواء أَصَرَّ على بدعتِه، أو تابَ عنها بعد ذٰلك، إلا على اشتراطِ انقراضِ العصر[4] للإجماعِ، وإن لم يُكَفَّرْ ببدعتِه، فحَكَى أقوالاً، ثالثها: لا يَنْعَقِدُ الإجماعُ عليه، بل على غيرِه.

قلتُ: يُشيرُ بهٰذا إلى ما سيأتي نظيرُه[5] في الفاسقِ إن شاء الله تعالى.

---

(١) تحرفت في (آ) و(ب) و(و) إلى: المسألة، والمثبت من (هـ) وهامش (آ).

(٢) في (آ) و(ب): والروافضة.

(٣) ليست في (آ) و(ب) و(هـ).

(٤) تحرفت في (آ) إلى: «العصمة»، وجاء في هامشها: ولعله العصر.

(٥) في (هـ) و(و): من نظيره.

قوله: «وفي الفاسقِ باعتقادٍ»، يعني كَمَنْ تَقَدَّمَ ذكرُه من الفرقِ، إذا لم نُكفرْهم[1] بقولٍ «أو فعلٍ»، كشاربِ الخمر، والزاني والسـارق ونحوهم أقوال:

أحدُها: «النفيُ»، أي: نفي[2] اعتبارِ قوله «عندَ القاضي» أبي يعلى وجماعةٍ غيره، لأنه «ليس عَدْلاً وَسَطاً»، وإنما اعتبرَ الشرعُ قَوْلَ العَدْلِ الوسطِ بدليلِ قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ [البقرة: ١٤٣] ، والفِسْقُ يُنافي العدالةَ.

القول الثاني: «الإثباتُ»، أي: إثبات اعتبـار قولـه، وهو قـولُ «أبي الخَطَّاب» لأنه «من الأمةِ»، فيتناولُه الدليلُ السمعي على عصمتِها.

ويُجابُ عَمَّا قالَه القاضي: بأنَّ العدالةَ تُعتبر للروايةِ[3] والشهادة، لا للنظرِ والاجتهادِ، وهو المرادُ في باب الإجماع، وللقاضي أن يقولَ: هو مُخبرٌ عن نفسِه بما أدىٰ إليه نظرُه واجتهادُه، وخبرُه غيرُ مقبولٍ لفِسْقِه.

القولُ الثالث: «يُعتبر» قولُه «في حقِّ نفسِه فقط دونَ غيره، أي: يكونُ الإجماعُ المنعقد[4] به حُجَّةً عليه دونَ غيرِه».

مثاله: لو أجمعَ[5] مع بقيةِ المجتهدين على تحريم بيعِ أمِّ الولدِ، أو تحريمِ الجمعِ بين[6] الأختينِ في الوَطْءِ بِمِلْكِ اليمينِ، أو على[7] أن المطلقةَ ثلاثاً لا يُحِلُّها للأولِ مجردُ عقدِ الثاني عليها، أو على تحريمِ أكل الثعلب ونحوه، كان ذلك الإجماعُ حجةً عليه، حتى لو ظَهَرَ له دليلُ الإبـاحة،

(١) في (آ) و(ب): نكفره.

(٢) في (ب): بنفي.

(٣) في (هـ): الرواية.

(٤) تحرفت في (هـ) إلى: المعتقد. وفي البلبل المطبوع: الذي انعقد به.

(٥) في (آ): اجتمع.

(٦) ساقطة من (ب).

(٧) ليست في (آ) و(ب) و(هـ).

(١لم يَجُزْ له المصيرُ إليه مؤاخذةً له بإقرارِه بالتحريم ، ولو ظَهَرَ لغيره من المجمعينَ دليلُ الإباحة١)، جازَ له المصيرُ إليه، لأن الإجماعَ لم يَكْمُلْ بالنسبةِ إليه، فلا يؤاخَذ بإقرارِ غيرِه بالتحريم ، فهٰذه الأقوالُ الثلاثة في الكافرِ المتأول، والفاسقِ باعتقادٍ أو فعلٍ ، وقد يَتّحدان[٢] بحسبِ اختلافِ النظر، لأن القائل ببدعةٍ إن حَكمنا بكفرِه، فهو كافرٌ متأوِّل، وإن لم نُكفره، فهو فاسقٌ.

فائدة: المختارُ أنَّ[٣] مَنْ كانَ من أهلِ الشهادتين، فإنه لا يُكَفَّرُ ببدعةٍ على الإطلاق، ما استندَ فيها إلى تأويلٍ يلتبس به الأمرُ على مثلِه، فيُقبل قولُ جميع مبتدعةِ المسلمين الذين[٤] هم كذٰلك، إذا عُرِفَ منهم الصِّدْقُ والعدالةُ في بدعتِهم، كما قلنا: إن الكافرَ العَدْلَ في دينه؛ يلي مالَ ولدِه الصغير[٥] والمجنون، لأنه إذا اجتمعت العدالةُ مع الكُفْرِ، فمع البدعةِ أَوْلى.

وقد ثَبَتَ أن أئمةَ الحديث قبلوا[٦] أخبار كثيرٍ من أهل البدعِ الغليظة، لصدقهم وعدالتهم في بدعتِهم.

قوله: «ولا يُعْتَبَرُ للمجمعين عددُ التواتر»، أي: لا يُشترط أن يبلغَ المُجمعون عددَ التواتر «في الأكثر»، أي: عند الأكثرين من العلماء، «إذ العصمةُ للأمة»، أي: لأنَّ الدليلَ السمعي دَلَّ على عصمةِ الأمة، فسَواءٌ بلغت عددَ التواتر، أو لم تبلُغ، كان اتفاقُها معصوماً، «فلو» قُدِّرَ أن الأمةَ «انحصرت في واحدٍ» بأن لم يوجدْ منها إلا هو، كما قد وُعد بمثلِه في آخر الزمان، أو كان مجتهدٌ واحدٌ بينَ طائفةٍ من المسلمين في أرضِ الكُفر، واحتاج إلى الحكمِ

(١ - ١) مكرر في (هـ).

(٢) في (آ): يتحد.

(٣) ساقطة من (هـ).

(٤) في (هـ): من الذين.

(٥) ساقطة من (هـ).

(٦) في (آ): نقلوا.

الشرعي في حادثةٍ ما، وقلنا بأنَّ اتفاقَ[1] مجتهدي كل إقليمٍ إجماعٌ، على ما اخترناه قبلُ، «فقيلَ»: يكون قولُ ذٰلك الواحدِ «حجةً لدليلِ السمع»، وهو عصمةُ الأمة، وقد انحصرت في هٰذا الواحد، «وقيلَ»: ليس بحجةٍ، لأن الإجماعَ مُشتقٌّ من الاجتماعِ، ويشعرُ بمعناه، والاجتماعُ منتفٍ في الواحدِ، إذ هُو لا يُتَصَوَّرُ إلا مِن[2] اثنينِ فصاعداً.

قُلتُ: القولانِ مَبْنيانِ على أن مَدْرَكَ الإجماعِ في كونه حجةً؛ هو السمع أو العقلُ.

فإن قيلَ بالأول: فقولُ الواحد حجةٌ، لِدلالةِ السمع على عصمةِ الأمة، وقد انحصرت[3] فيه.

وإنْ قيلَ بالثاني، لم يكن حجةً، لأنَّ الإجماعَ[4] إنما كان حجةً لدلالة القاطع[5]، فهو حجةٌ لذٰلك القاطع؛ لا لقولِ الأمة وعصمتها، وقولُ الواحدِ لا يَدُلُّ على القاطع، ولا تحيلُ العادةُ الخطأ عليه، وهٰذا التقريرُ في كونِ الإجماع حجةً[6]؛ هو محكيٌّ عن إمامِ الحرمين في «البرهان». حكاه عنه القَرافي.

والجمهورُ على أن دليلَ الإجماعِ سمعي، والعقلُ[7] مؤكد له، وهو إحالةُ العادةِ خطأ الجمِّ الغفيرِ في حُكمٍ لَا يَتنبَّه أحد[8] لموقعِ الخطأ فيه، وأن النصوصَ شَهِدَتْ بعصمةِ الأمةِ، فلا يقولون إلا حَقّاً، سواءٌ استندوا في قولهم

---

(١) في (آ): اجتماع.
(٢) في (آ) و(ب) و(و): بين.
(٣) في (آ) و(ب): انحصر.
(٤) في (هـ): الأول.
(٥) في (ب) و(و): لدلالته على القاطع.
(٦) وردت العبارة في (هـ): في كون دليل الإجماع عقلي.
(٧) في (آ): العقلي.
(٨) تحرفت في (آ) و(ب) و(هـ): لأحد.

إلى قاطعٍ، أو مظنون، كما أن الرسولَ عليه السلام لما كان معصوماً، كان ما يقولُه حجةً، سواءٌ كان مستندُه عِلْماً أو ظَنّاً.

حجـةُ مَنِ اشترطَ عـددَ التواتـرِ للمجمعين: هو أنـا مُكلفونَ بـالعلم والشريعة[1]، والقطعِ بصحةِ قواعدها في جميع الأعصار، كبعثة محمدٍ ﷺ، وظهورِ المعجز القاطع على يده[2]، وورودِ الكتاب والسنةِ اللَّذَيْنِ هما أصلُ[3] الشريعة على لسانه، ومتى قصر عددُ المجمعين على شيءٍ من ذلك عن عددِ التواتر، اختلَّ[4] علمُنا بتلك القواعدِ، وهو باطلٌ.

وأُجيب: بأنَّ العلمَ بالقواعدِ المذكورةِ قد يحصُلُ بأخبار[5] المجمعين وغيرهم[6] من غيرِ الأمة، إذ التواترُ لا يُشترطُ فيه الإسلامُ، أو بقرائنَ تنضمُّ إلى إجماع[7] العَدَدِ القليلِ، فلا يَلْزَمُ ما ذكرتُم.

واعلَمْ أَنَّ الخلافَ في اشتراطِ عددِ التواتر للمجمعين، إنما هو على رأيِ مَنْ جَعَلَ طريقَ إثباتِ الإجماعِ السمعَ[8]، أما مَنْ جَعَلَ طريقَ إثباتِه العقلَ، فلا بُدَّ من عددِ الصورِ فيه بغيرِ خلافٍ.

(١) كذا الأصول، ولعل الأولى: بالشريعة.
(٢) «على يده» سقط من (آ).
(٣) سقطت من (و).
(٤) تحرفت في (ب) إلى: احتمل.
(٥) سقطت من (آ) و(ب) و(هـ).
(٦) في (آ) و(ب) و(هـ): في غيرهم.
(٧) في (آ) و(ب): الإجماع.
(٨) في (ب): المسمع.

الثانية: لا يختصُّ الإجماعُ بالصحابةِ، بل إجماعُ كلِّ عَصْرٍ حجةٌ، خِلافاً لداودَ، وعن أحمدَ مثلُه.

لنا: المؤمنون والمسلمون والجماعةُ صادقٌ على أهلِ كُلِّ عَصْرٍ فيحرُمُ خِلافُهم، ولأن معقولَ السمعيِّ إثباتُ الحجةِ الإجماعية مدةَ التكليف، وليس مختصّاً بعصرِ الصحابةِ.

* * *

الإجماع لا يختص بالصحابة

المسألةُ «الثانيةُ: لا يختصُّ الإجماعُ بالصحابةِ، بل إجماعُ كلِّ عصرٍ حجةٌ، خلافاً لداودَ، وعن أحمدَ مثلُه».

قال الشيخ أبو محمد: وقد أومَأَ أحمدُ إلى نحوٍ مِنْ قولِه، يعني قولَ داوود.

قال الآمدي: ذَهَبَ أهلُ الظاهر، وأحمدُ بن حنبل في إحدى الروايتين عنه إلى أنَّ الإجماعَ المحتجَّ به مختصٌّ بالصحابة[1] رضي الله عنهم، وذهبَ الباقون إلى أن إجماعَ أهل[2] كُلِّ عصر حجةٌ، وهو المختارُ.

قلت: المشهورُ من مذهب أحمدَ ما حكيناه أولاً كقول الأكثرين.

قولُه: «لنا: المؤمنون»، إلى آخره[3]، أي: لنا على أن إجماعَ كل عصر حجةٌ وجهان:

أحدهما: أن دليلَ السمعِ متناولٌ لأهلِ كل عصر، وصادقٌ عليهم، فيكونُ إجماعُهم حجةً.

أما الأول فلأنَّ قولَه عزَّ وجل: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء:

---

(١) في (ب) و(و): بإجماع الصحابة.

(٢) سقطت من (آ).

(٣) ذكر هنا في (هـ) عبارة «المختصر» بتمامها.

١١٥] ، وقولُه عليه الصلاة والسلام: «ما رآه المسلمونَ حَسَناً..»[1] و«يدُ اللهِ على الجماعةِ»[2] «صادقٌ على أهلِ كُلِّ[3] عصرٍ» إذ تَصِحُّ تسميتُهم مؤمنين ومسلمين، وجماعة تعريفاً وتنكيراً.

وأما الثاني وهو كونُ إجماعِهم حجةً؛ فلأنه إذا تناولَهم لفظُ المؤمنين، وصَدَقَ عليهم، حَرُمَ خلافُهم لقوله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ الآية، كما سَبَقَ. فثبتَ بهٰذا أن إجماعَ كل عصر حجةٌ.

الوجهُ الثاني: أَنَّ المعقولَ من الدليل السمعي، وهو قولُه تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِن بَعْدِمَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ١١٥] الآية، وأخواتها مما سبق؛ هو[4] «إثباتُ الحجةِ الإجماعية مدة التكليف». إذْ تقديرُ الكلامِ: إنَّ سبيلَ المؤمنينَ حقٌّ، فاتبعوه ما دُمتم مُكَلَّفين. والخطابُ للموجودين، ولمن سيوجد، وإذا كان الأمر كذٰلك، فالتكليفُ «ليس مُختصاً بعصر الصحابة» بل هو دائمٌ مُستمرٌّ[5] عَصْراً بعدَ عصرٍ، حتى تقومَ الساعة، فيجبُ العملُ بمعقول الدليلِ السمعي في إثبات الإجماعِ في كل عصرٍ من أعصارِ مدةِ التكليف، وذٰلك إنما يكونُ باتفاقِ أهلِ ذٰلك العصر، إذْ ما قبلَه وبعدَه معدومٌ.

---

(١) تقدم تخريجه في ص ٢/٧٧٤.
(٢) تقدم تخريجه في ص ٢/٧٧٥.
(٣) ساقطة من (هـ).
(٤) في (آ) و(ب): هي.
(٥) في (هـ): مستقر.

قالوا: السمعي خطابٌ لحاضريه فيختصُّ بهم، ولأنَّ الموتَ لا يُخرجهم عن المؤمنينَ والأمةِ، فلا ينعقدُ بدونِهم كالغائبِ.

قلنا: الأولُ باطلٌ بسائرِ خطابِ التكليف، فإنه عَمَّ وما خَصَّ، والثاني باطلٌ باللاحقِ، لا يُقالُ: الفرقُ ثبوتُ قولِ الماضي دونَه، لأنا نقولُ: الجامعُ العَدَمُ، ولا قول لميتٍ، وعمومُ الأمةِ مخصوصٌ بعدمِ اعتبارِ اللاحقِ، فالماضي بالقياسِ عليه، والغائبُ يُمكنُ مراجعتُه واستعلامُ رأيه بخلافِ الميتِ، فإلحاقُه باللاحقِ والصبيِّ والمجنونِ أَوْلَى.

* * *

قوله: «قالوا: السمعي خطابٌ لحاضريه». هٰذا حجةُ الظاهريةِ، وهي من وجهين:

أحدُهما: أَنَّ دليلَ السمعِ الذي ثَبَتَ به الإجماعُ «خطابٌ لحاضريه»، أي: لحاضري ذٰلك الخطابِ كقوله عَزَّ وجل: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠]، وقوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً﴾ [البقرة: ١٤٣]، الآيتين. وهٰذا خطابٌ للحاضرين، «فيختصُّ» بمقتضاه[1]، وهو كونُ الإجماعِ حجةً «بهم» دونَ غيرهم، لعدمِ تناوُلِ الخطاب له.

الوجه الثاني: أَنَّ موتَ الصحابةِ رضي الله عنهم لا يُخْرِجُهم عن تناولِ المؤمنين والأمةِ لهم، فلا يَنْعَقِدُ إجماعُ مَنْ بعدهم بدونِهم كالغائبِ.

قوله: «قلنا:»، إلى آخره[2]. هٰذا جوابُ ما ذكروه، أي: قُلنا: الجوابُ عن الوجهِ «الأول» - وهو قولهُم: «السمعي خطابٌ لحاضريه فيختصُّ بهم» - أنه

---

(١) في (ب) و(هـ) و(و): مقتضاه.

(٢) ذكر هنا في (هـ) عبارة «المختصر» بتمامها.

«باطلٌ بسائرِ خطاب التكليف»، نحو: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣] ونحوه كثيرٌ، فإنه خطابٌ للحاضرين، وعَمَّ غيرهم مِمَّن بعدهم، ولم يَخْتَصَّ بهم.

وعنه جوابٌ آخرُ وهو: أن من نصوصِ الدليل السمعي ما ليس خطاباً للحاضرين، نحو قوله عز وجل: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ﴾ الآية، وهي عامةٌ في المخاطبين وغيرِهم، والأحاديثُ أيضاً في ذلك عامة، فبذلك يحصُلُ العمومُ لغيرِ الصحابة.

والجوابُ عن «الثاني»، وهو قولُهم: «الموت[1] لا يُخرِجُهم عن المؤمنين، [والأمة[2]]فلا يَنْعَقِدُ بدونِهم كالغائبِ»؛ هو[3] أنه «باطلٌ باللاحق»، وهو مَنْ سيوجد، فإنه لا يُخرجُه تخلفه عن الموجودِ[4] في الحالِ عن تناوُلِ المؤمنين له، وقد انعقد الإجماعُ بدونِه.

قولُه: «لا يقالُ:»، إلى آخره[5]، هذا إيرادُ فرقٍ بينَ السابقِ الميت[6]، وبينَ اللاحقِ الذي لم يُوجَدْ.

وتقريرُه: أنَّهم قالوا: الفرقُ بينَ اللاحقِ والميت السابق: هو أن الميتَ[1] السابقَ ثبتَ قولُه، واستقرَّ، وترتبت عليه الأحكامُ، بخلافِ اللاحق، فإنه لم يوجَدْ بعدُ، فَضْلاً عن أن يكونَ له اجتهاد وقول[7]، فلذلك اعتُبر قولُ الميتِ السابق في الإجماع، ولم يُعتبر قولُ اللاحقِ.

والجوابُ عن هذا الفرقِ: أن «الجامعَ» بينَ السابقِ واللاحق هو «العدمُ»؛

---

(١) ساقطة من (هـ).

(٢) ليست في الأصول، وهي من البلبل المطبوع.

(٣) في (و): وهو.

(٤) تحرفت في (و): إلى الوجود.

(٥) ذكر هنا في (هـ) عبارة «المختصر» بتمامها.

(٦) ساقطة من (و).

(٧) ليست في (آ) و(ب) و(هـ).

هٰذا عدمٌ بالموت، وهٰذا بكونه لم يوجدْ بعدُ، فبهٰذا الجامعِ ألزمناكم اللاحقَ على اعتبارِكم[1] السابقَ.

وأما الفارقُ الذي ذكرتموه بينَهما، وهو ثبوتُ قولِ السابق دونَ اللاحق، فلا يصحُّ، لأنه «لا قولَ لميتٍ»، بل يبطُلُ قولُه بموته، لجوازِ أنه لو كان حيّاً، لرَجَعَ عنه بتغيُّرِ[2] اجتهادِه، وإن سَلَّمْنا أن للميتِ قولاً، لكن ذٰلك لا يقتضي امتناعَ انعقادِ الإجماع بدونه، وحينئذٍ يستوي السابقُ واللاحق، فيقاسُ عليه.

عموم الأمة مخصوص بعدم اللاحق

قوله: «وعمومُ الأمةِ مخصوصٌ بعدمِ اعتبار اللاحق، [3]فالماضي بالقياس عليه[3]» هو جوابٌ عن[4] سؤالٍ مقدَّرٍ، وهو أن يقالَ: لو انعقد الإجماعُ بدونِ الصحابة مع تناوُلِ الأمة والمؤمنين لهم[5]، وإمكان النظرِ في أقوالهم التي ماتوا عنها، لكانَ ذٰلك تخصيصاً لعمومِ الدليلِ السمعي بغيرِ دليلٍ.

فأجبتُ عنه بأن عمومَ الدليلِ السمعي ـ وهو الأمةُ ونحوه ـ مخصوصٌ بعدمِ اعتبارِ اللاحق، فإنا لم نعتبرْه إجماعاً فليخصَّ السابق منه بالقياسِ على اللاحق، بجامعِ العدمِ.

وقد أجبنا عن ثبوتِ أقوالِ الصحابةِ رضي الله عنهم، وإمكانِ النظرِ فيها، بأنه لا قولَ لميتٍ، أو بأن قولَ الميتِ لا يقتضي امتناعَ الإجماعِ بدونه.

قوله: «والغائب»، إلى آخره[6]. هو جوابٌ عن قياسِهم السابق على الغائبِ في اعتبارِهما في الإجماعِ، بجامعِ تناولِ الأمةِ لهما، وذٰلك بالفَرْقِ بينَهُما.

وتقريرُه: أن «الغائبَ يمكنُ مراجعتُه، واستعلامُ رأيِه» في الواقعةِ

---

(1) في (آ) و(و): اعتبار.

(2) في (ب): بتغيير.

(٣ ـ ٣) ليس في (آ) و(ب) و(و).

(4) ساقطة من (ب) و(و).

(5) ليست في (آ) و(ب) و(هـ).

(6) ذكر هنا في (هـ) عبارة «المختصر» بتمامها.

بالمُراسلةِ، ويمكن انتظارُ أَوْبَتِه، فيؤخرُ الإجماعُ إلى حينِ إيابِه، فلذلك اعتُبر قولُه «بخلاف الميتِ» فإنه لا يُمْكِنُ مراجعتُه، ولا تُرجى أوبتُه، فلا يُعتبرُ قولُه، ويكونُ[1] إلحاقُه باللاحقِ الذي لم يولَدْ بعدُ، وبالصبي والمجنون ـ إذ لا يُعتبرُ قولُهما[2] ـ أولى من إلحاقِه بالغائب[3]، والله أعلم.

---

(١) سقطت من (و).

(٢) في (هـ): قولهم.

(٣) سقطت من (آ) و(ب) و(هـ).

الثالثةُ: الجمهورُ: أنه لا يَنعقِدُ بقولِ الأكثرِ خِلافاً لابنِ جرير، وعن أحمدَ مثلُه لارتكابِ الأقلِّ الشذوذَ المنهيَّ عنهُ.

لنا: العصمةُ للأمةِ ولا تَصْدُقُ بدونِه، وقد خالفَ ابنُ مسعودٍ وابنُ عباس في مسائلَ فُجوِّزَ لَهُمْ.

قالوا: أُنكر عليه المتعةُ؛ وحَصْرُ الرِّبا في النَّسيئةِ، والعينةُ على زيدِ بنِ أرقمَ.

قلنا: لخلافِ مشهورِ السنةِ، ثم قد أُنكر على المُنْكِرِ، فلا إجماعَ، فهو مختلفٌ فيه، حُكمُه إلى اللهِ بدليلِ: ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُم﴾، ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ﴾.

* * *

هل ينعقد الإجماع بقول الأكثر

المسألة «الثالثة: الجمهورُ: أنه لا ينعقِدُ» يعني[1] الإجماع «بقول الأكثرِ» دونَ الأقلِّ، حتى يتفقَ الجميعُ، «خلافاً لابنِ جريرٍ» الطَّبري[2]، وأبي بكر الرازي، وأبي الحسينِ الخَيَّاطِ من المعتزلةِ، فإنهم ذهبوا إلى انعقادِه مع مخالفةِ الأقل، «وعن أحمدَ مثلُه» أي: مثلُ قولِهم. قال في «الروضة»: أومأَ إليه أحمدُ.

قلتُ: وحكاه الآمِديُّ روايةً عنه في[3] جملةِ هٰؤلاء المذكورين، وحكي مع ذٰلك في المسألةِ أقوالٌ أُخَرُ:

أحدها[4]: إنْ بَلَغَ الأقلُّ عددَ التواترِ، لم ينعقدِ الإجماعُ بدونِه؛ وإلا انعقدَ. وهذا قولُ بعضِ المالكية، وبعضِ المعتزلة، وأبي الحسين الخياط، فيما حكاه القرافي.

---

(١) ساقطة من (آ).

(٢) تحرفت في (ب) و(و) إلى: لابن جريج والطبري.

(٣) ساقطة من (هـ).

(٤) في (آ) و(ب) و(هـ): إحداها.

قلت: هٰذا[1] يتخرجُ على رأيِ مَنْ زَعَمَ أن مستندَ الإجماعِ العقلُ لا السمعُ، وأن الإجماعَ يُشترطُ له عددُ التواتر، إذ التواترُ يُفيدُ العلمَ، فيجوزُ أن الحقَّ مع الأقلِّ المخالفِ، فلا ينعقدُ الإجماعُ دونه، لأنه ليس بقاطعٍ إذن.

قلت: وهو بادىءَ الرأي تفصيلٌ حَسَنٌ مقبول، لكنه مع النظر ضعيفٌ من جهةِ أن عددَ التواتر غيرُ محدودٍ، فكيف يُعَلَّقُ هٰذا الحكم به، ولو كانَ محدوداً، لكن إذا كانَ الأقلُّ بالغاً عددَ التواتر، فالأكثرُ أَوْلى، فيلزَمُ من ذٰلك تعارضُ الخبرين المتواترين، وهو أبعدُ في الاستحالةِ من تعارُضِ الإجماعين، وما نشأ هٰذا الضعف إلا من اعتبار التواترِ في الإجماع، ولا معنى لاعتبارِه، لأن[2] تأثيرَ التواتر إنما هو في الخبرياتِ، لا في النظرياتِ الاجتهادياتِ؛ فإن اليهودَ والنصارى لو أخبرونا بأمرٍ شاهدوه، كمدينة من المدنِ، أو وقوعِ زَلْزَلَةٍ في مكانٍ ما، أو نحوِ ذلك، صدقناهم، وأفادَ خبرُهم العلمَ، إذا بلغوا عددَ[3] التواتر، لأنَّ ذٰلك أمرٌ خبري، ولو أخبرونا عن أن محمداً غيرُ نبي، أو عن بُطلانِ شيءٍ مِن قواعد الإسلام، أو عن قِدَمِ العالمِ ونحوه، لم نُصَدِّقْهم، لأن ذٰلك أمر نظري، صَدَرَ عن نظرٍ فاسدٍ.

١٨٣

القولُ الثاني: إن سوغت الجماعةُ الاجتهادَ في مذهبِ المخالف، كان خلافُه معتداً[4] به، وإلا فلا، وهو قولُ أبي عبدِ الله الجُرجاني.

قلت: وهو قولٌ بانعقادِ الإجماع بالأكثرِ، لأنه اعتبر تسويغَهم قولَ المخالف وعدمه، فلو لم يكن اتفاقُهم حجةً، لما كان تسويغُهم المذكورُ حُجَّةً.

القولُ الثالث: إن اتباعَ الأكثرِ أولى، وخلافُه جائزٌ.

---

(١) ساقطة من (هـ).

(٢) في (آ) و(ب): أن.

(٣) في (آ): حد.

(٤) تحرفت في (و) إلى: معتمداً.

القول الرابع: إن قولَ الأكثرِ حجةٌ لا إجماعٌ.

وقال القرافي: يُعتبر عندَ مالكٍ مخالفةُ الواحدِ في إبطال الإجماع.

(1) وقال القاضي عبدُ الوَهَّابِ: إذا خالفَ الواحدُ والإثنان، ومن قَصَرَ عن عددِ التواتر، فلا إجماعَ حينئذٍ.

وقال قومٌ: لا يَضُرُّ الواحدُ والاثنان(1).

وقالَ ابنُ الإخشاذ(2): لا يَضُرُّ الواحدُ والاثنان في أصولِ الدين، والتأثيم والتضليل، بخلاف مسائلِ الفروع.

وهٰذا ما اتفقَ من نقلِ الخلافِ في المسألة، فلنرجعِ الآن إن شاء الله تعالى إلى ذكرِ دليلها على ما في «المختصر».

قوله: «لارتكاب [الأقل](3) الشذوذَ المنهيَّ عنه». هذه حجةُ ابن جريرٍ وأتباعِه على انعقادِ الإجماع بدونِ الأقل المخالف، وذٰلك لأن مخالفةَ الأقلِّ شذوذٌ عن الجماعة، (4) والشذوذُ عن الجماعة(4) منهيٌّ عنه بقوله عليه السلام: «مَنْ فَارَقَ الجماعةَ، فماتَ، فميتتُه جاهِلِيَّةٌ»(5)، ونحوه من الأحاديثِ السابقة في كونِ الإجماع حجةً. وحينئذٍ يكونُ هٰذا المخالف الشاذُّ عاصياً فاسقاً، فلا يُعتبرُ خلافُه، وينعقدُ الإجماعُ بدونِه.

قوله: «لنا: العصمةُ للأمَّة»، إلى آخره(6)، أي: لنا على أن الإجماعَ لا

(1 - 1) ساقط من (هـ).

(2) في (آ) و (هـ): «ابن الأستاذ» وهو خطأ، وابن الإخشاذ: هو أبو بكر أحمد بن علي المتكلم على مذهب المعتزلة، صنف في ذلك مصنفات، روى فيها أحاديث عن أبي مسلم الكجي، وجعفر الفريابي، وقاسم بن زكريا المطرز وغيرهم، روى عنه جماعة، مات ببغداد سنة ٣٢٦ هـ. من تصانيفه: «نقل القرآن» و «الإجماع» و «اختصار تفسير الطبري». مترجم في «تاريخ بغداد» ٣٠٩/٤ و «لسان الميزان» ٢٣١/١.

(3) ليست في الأصول، وهي مثبتة من البلبل المطبوع.

(4 - 4) ساقط من (آ).

(5) تقدم تخريجه في ٧٧٦/٢.

(6) ذكر هنا في (هـ) عبارة «المختصر» بتمامها.

يَنْعَقِدُ بدون المخالفِ، وإن كان شاذّاً، وجهان:

أحدُهما: أن العصمةَ الإجماعية إنما ثَبتت[1] للأمة، والأمةُ لا تَصْدُقُ على الأكثرين بدونِ هٰذا المخالفِ، فلا يكونُ اتفاقُهم بدونه إجماعاً.

الوجه الثاني: أن ابنَ مسعودٍ، وابنَ عباس رضي الله عنهم خالفا جمهورَ الصحابةِ في مسائلَ، فانفرد كلٌّ واحدٍ منهما عنهم بخمسِ مسائلَ في الفرائض، وانفردا وغيرهما في بقية الأحكام بمسائل أُخَرَ. وجَوَّزَ الصحابةُ لهم هٰذا الانفراد، ولو انعقدَ إجماعُ الصحابةِ بدونِهما، لاستحالَ في العادةِ تركُ النكيرِ[2] عليهما، وإقرارهما على مخالفةِ الإجماع، فدَلَّ ذٰلك على أن الإجماعَ بدونِهما لم يَنْعَقِدْ، وهو المطلوبُ.

قوله: «قالوا: أُنكر عليه»، إلى آخره[3]. هٰذا[4] معارضةٌ لهٰذا الدليلِ من وجهٍ، دليلٌ ابتدائي للخَصْمِ من وجه[5].

وتقريرُه: أنهم إن كانوا لم ينكروا على ابنِ عباس وابنِ مسعود ما خالفا فيه في الفرائض؛ فقد أنكروا على ابنِ عَبَّاس إباحة[6] «المتعةِ» حتى رَجَعَ عنها، «وحَصْرَ الربا في النَّسيئةِ» حتى تركه، وأنكرتْ عائشةُ رضي الله عنها على زيدِ ابنِ أرقمَ بيعَ العينة؛ وهي[7] شراءُ ما بيعَ نَسيئةً بأقلَّ ممّا بيعَ به[8]، وأغلَظَتْ عليه في ذٰلك حتى قالت لأمِّ ولدِه: أخبري زيداً أنه قد أبطلَ جهادَه مَعَ رسولِ

---

(١) في (آ) و(ب): تثبت.
(٢) تحرفت في (هـ): التكثير.
(٣) ذكر هنا في (هـ) عبارة «المختصر» بتمامها.
(٤) ساقطة من (و).
(٥) «من وجه» ساقط من (هـ).
(٦) في (آ): من إباحة.
(٧) في (ب): وهو.
(٨) في (آ) و(ب) و(هـ): عليه.

الله ﷺ إلا أن يتوب[1]، ولولا أن اتفاقَ الأكثرِ حجةٌ، لما كان لهم الإنكارُ عليهم.

قوله: «قلنا: لخلافِ[2] مشهورِ السنةِ». هٰذا جوابٌ عن دليلهم المذكورِ، وهو من وجهين:

أحدُهما: أن إنكارَ الصحابةِ ـ رضي الله عنهم ـ على هٰؤلاء انفرادَهم بهٰذه المسائل، إنما كان لمخالفتِهم فيها[3] السنةَ المشهورةَ، والدليلَ الظاهر، لا لكونِ اتفاقِهم مع مخالفة هٰؤلاء إجماعاً.

الوجه[4] الثاني: أنه قد «أنكرَ على المنكرِ»، أي: كما أنكرَ الصحابةُ على هٰؤلاء المذكورين ما انفردوا به؛ كذٰلك هٰؤلاء المذكورون أنكروا على الصحابة إنكارَهم عليهم، وناظروهم في ذٰلك، حتى قال ابنُ عباس رضي الله عنهما في العَوْلِ: مَنْ شاءَ باهَلْتُه، إن الذي أحصى رمل عالج عدداً، لم يجعلْ في مالٍ نصفين وثلثاً، هٰذان نصفان ذهبا بالمال، فأينَ موضعُ الثُّلثِ؟ وإذا حصل الإنكارُ من الطرفينِ، «فلا إجماعَ»، بل هو «مختلفٌ فيه، حكْمُه[5] إلى الله عز وجل بدليل» قوله عز وجل: ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ﴾ [الشورى: ١٠]، وقولِه عز وجل: ﴿فَإِنْ تَنَازَعتمْ في شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ﴾ [النساء: ٥٩].

---

(١) رواه الدارقطني ٣/٥٢، والبيهقي ٥/٣٣٠، وفي سنده العالية، قال الدارقطني: مجهولة، ورده ابن التركماني في «الجوهر النقي» بقوله: العالية معروفة روى عنها زوجها وابنها وهما إمامان، وذكرهما ابن حبان في «الثقات» وذهب إلى حديثها هذا الثوري والأوزاعي وأبو حنيفة وأصحابه ومالك وابن حنبل والحسن بن صالح.

(٢) تحرفت في (ب) و(و) إلى: الخلاف.

(٣) ليست في (آ) و(ب) و(هـ).

(٤) ساقطة من (آ) و(هـ).

(٥) في البلبل المطبوع: فحكمه.

قالوا: يُطلقُ الكلُّ على الأكثرِ.

قلنا: معارَضٌ بما دَلَّ على قلةِ أهلِ الحقِّ مِن نحو: ﴿كَمْ مِنْ فئةٍ قليلةٍ﴾، ﴿وقليلٌ مَا هُمْ﴾، ﴿وقليلٌ مِنْ عِبادِيَ الشَّكُورُ﴾ وعكسه، ثم هو مجازٌ والأصلُ الحقيقةُ، والشذوذُ المذمومُ الشاقُّ عَصَا الإسلامِ المُثيرُ للفتنِ كالخَوارجِ، لكنَّ الأظهرَ أنه حجةٌ إذْ إصابةُ الأكثرِ أظهَرُ.

* * *

قوله: «قالوا:»، يعني القائلين: إن اتفاقَ الأكثرِ إجماعٌ: يَصِحُّ إطلاقُ الكُلِّ على الأكثرِ لُغَةً، فيَصِحُّ إطلاقُ لفظ الأمةِ على أكثرها، فلا يضرُّ شذوذُ الأقلِّ كما يقالُ: بنو تميم يكرمونَ الضيفَ، والمراد به الأكثر منهم[1]، وإذا صَحَّ إطلاقُ الأمةِ على أكثرها، تناولَه الدليلُ السمعيُّ، نحو: «أمتي لا تَجْتمعُ على ضلالةٍ»[2] وقوله عز وجل: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ﴾ [آل عمران: ١١٠]، ونحوه، فيكونُ اتفاقُ الأكثرِ إجماعاً، ولا يَقْدَحُ فيه شذوذُ القليل.

قوله: «قلنا: مُعارض»، إلى آخره[3]، أي: الجوابُ عن هٰذا من وجهين:

أحدهما: أنه معارَضٌ بما وَرَدَ من النصوصِ الدالة «على قلةِ أهلِ الحق»، «وعكسه» يعني[4] كثرة أهلِ الباطل.

أما الأولُ: فنحوُ قولِه عز وجل: ﴿كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٤٩]، وقولِه سبحانه وتعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَقَلِيلٌ مَا هُمْ﴾ [ص: ٢٤]، وقولِه عز وجل: ﴿اعْمَلُوا آلَ داودَ شُكْرَاً وَقَلِيلٌ مِنْ عِبادِيَ الشَّكُورُ﴾ [سبأ: ١٣].

---

(١) في (آ) و(ب) و(هـ): والمراد الكثير منهم.

(٢) تقدم تخريجه في ٢/٤١٦.

(٣) ذكر هنا في (هـ) عبارة «المختصر» بتمامها.

(٤) ليست في (آ) و(ب) و(هـ).

وأما الثاني: فنحوُ قولِه سبحانه وتعالى: ﴿بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [العنكبوت: ٦٣]، ﴿وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ١٣١]، ﴿لَا يَشْكُرُونَ﴾ [يونس: ٦٠]، ﴿لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [البقرة: ١٠٠]، ﴿وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ﴾ [الأعراف: ١٧]، وإذا ثبتَ هٰذا، فمن الجائزِ أن يُصيبَ الأقلُّ، ويُخطىءَ الأكثرُ، فلا يحصُلُ اليقينُ بوجودِ الإجماع، والأصلُ عدمُه، فيستصحب حاله.

الوجه الثاني: أن إطلاقَ[1] الكُلِّ على الأكثر «مجازٌ»، لا ضرورةَ إليه، «والأصلُ الحقيقة»، فيجبُ اعتبارُها ما لم يصرفْ عنه قاطعٌ.

قوله: «والشذوذ المذمومُ». هٰذا جوابٌ عن حجةِ ابن جرير حيثُ قالَ: لا يُعتبر خلافُ الأقل لارتكابِه الشذوذَ المنهيَّ عنه.

وتقريرُ الجوابِ: أن الشذوذَ المذموم[2] المنهي عنه شرعاً هو الشذوذُ «الشاقُّ عصا الإسلام، المثيرُ للفتنِ»، كشذوذ الخوارج، والمعتزلةِ، والرافضةِ ونحوهم، لا الشذوذ في أحكامِ الاجتهاد.

قال أبو إسحاقَ الإسفراييني: ثم إن ابنَ جريرٍ قد شذَّ عن الجماعةِ في هٰذه المسألةِ، فينبغي أن لا يُعتبرَ خلافُه، ويكون مُخالفاً للإجماعِ [3]بعين ما ذكر[3].

قوله: «لكنَّ الأظهرَ[4] أنه حجةٌ»، يعني: اتفاق الأكثر مع مخالفة الأقل، اختُلِفَ فيه، فالأكثرون على أنه حُجَّةٌ وإن لم يكن إجماعاً، لأنَّ «إصابةَ[5] الأكثرِ أظهرُ» من خَطَئِهم، فيكونُ حجةً يجبُ العملُ به على أهلِه، ولا يكونُ

(١) تحرفت في (هـ) إلى: الطلاق.
(٢) ساقطة من (آ).
(٣-٣) ساقط من (هـ)، وفي (و): مخالفاً بغير ما ذكر.
(٤) في (آ): الأكثر.
(٥) تحرفت في (ب) إلى: إضافة.

قاطعاً كالقياسِ[1] وخبرِ الواحدِ، فكلُّ إجماعٍ حجةٌ، ولا يَنْعَكِسُ، فالإجماعُ أخصُّ من الحجةِ، وقيلَ: لا يكونُ حجةً كما لم يكن إجماعاً، وهو ضعيفٌ، إذ قد بيَّنّا[2] أن الإجماعَ أخصُّ، فلا يلزَمُ من انتفائِه انتفاءُ الأعمِّ، واللهُ تعالى أعلمُ.

(1) في (هـ) و(ي): بل كالقياس.
(2) في (هـ): قلنا.

الرابعة: التابعيُّ المجتهدُ المعاصرُ مُعتبرٌ معَ الصحابةِ في أظهرِ القولين، اختارَه أبو الخطّابِ، فإن نَشَأَ بعدَ إجماعِهم فَعَلَى انقراضِ العصرِ، خلافاً للقاضي وبعضِ الشافعيةِ.

لنا: مجتهدٌ مِنَ الأُمةِ فلا ينهضُ السمعيُّ بدونِه، ولأنَّهم سَوَّغُوا اجتهادَهم وفتواهم، وقال عُمر لشُريحٍ: اجتهدْ رَأْيَكَ، وقال له عليٌّ في مسألةٍ اجتهدَ فيها: قالون، أي: جَيِّدٌ، بالروميةِ.

وسُئِلَ أنسٌ عن مَسألةٍ فقالَ: سَلُوا مولانا الحسنَ، فإنَّهُ غابَ وَحَضَرْنا وحَفِظَ ونَسِينا؛ ولولا صحتُه لما سَوَّغُوه فليُعتبر في الإجماعِ.

قالوا: شاهَدُوا التنزيلَ فَهُمْ أَعْلَمُ بالتأويلِ، فالتابعون مَعَهُم كالعامةِ مَعَ العُلماءِ، ولذلك قُدِّمَ تفسيرُهم، وأنكرتْ عائشةُ على أبي سلمةَ مخالفةَ ابنِ عَبّاسٍ.

قلنا: الأعلميةُ لا تنفي اعتبارَ اجتهادِ المجتهدِ، وكونُهم مَعَهُم كالعامةِ مَعَ العُلماءِ تَهَجُّمٌ ممنوعٌ، والصُّحبةُ لا تُوجِبُ الاختصاصَ، وإنكارُ عائشةَ إما لأنها لم تَرَهُ مُجتهداً أو لتركِه التأدُّبَ مَعَ ابنِ عباس.

* * *

اعتبار التابعي المجتهد المعاصر للصحابة

المسألة «الرابعة: التابعي المجتهدُ المعاصرُ» للصحابة «معتبرٌ» معهم في الإجماع، لا إجماعَ لَهُم بدونِه «في أظهرِ القولين، اختارَه أبو الخَطّابِ» وهو قولُ الجُمهورِ. «فإنْ نَشَأَ» التابعي «بعدَ إجماعِهم» على حكمٍ، «فعلى انقراضِ العصر»، أي: خرجَ اعتبارُه معهم على انقراضِ العصر.

إن قلنا: لا يُشترط لصحة الإجماعِ انقراضُ العصر، لم يُعتبر، وإلا اعْتُبِرَ، لأن شرطَ استقرارِه لم يوجَدْ، «خلافاً للقاضي، وبعضِ الشافعية»

و(1 بعضِ المتكلمين 1)، حيثُ قالوا: لا اعتبارَ بمجتهدي(2) التابعين معَ الصحابةِ.

وقال القاضي عبدُ الوَهَّابِ المالكي: الحقُّ التفصيلُ وهو أن الواقعةَ إنْ حدثتْ للصحابةِ(3) بعدَ أن صارَ التابعي من أهلِ الاجتهاد، كان كأحدِهم لا إجماعَ لهم بدونِه، وإن حدثت قبلَ أن يَصيرَ من أهلِ الاجتهاد، فأجمعوا على حُكمِها، أو اختلفوا، أو تَوقَّفُوا، لم يُعْتَدَّ بقولِه.

قلت: ونحوه اختارَ(4) الآمِديُّ، والأشبهُ أنه متى أدركَ الخلافَ فيها(5)، أو التوقفَ، اعتُبِرَ قولُه فيها اختلافاً أو اتفاقاً.

١٨٤ قوله: «لنا: مجتهد من الأمة»، إلى آخره(6)، أي: لنا على اعتبارِ قولِه معَ الصحابةِ مطلقاً وجهان:

أحدهما: أنه «مجتهدٌ من الأمةِ، فلا يَنْهَضُ» دليلُ السمعِ على عصمةِ الإجماع «بدونِه»، إذ(7) العصمةُ للأمةِ والصحابة بدونِ هٰذا التابعي بعضها لا كلّها، فلا يكون اتفاقُهم إجماعاً.

الوجه الثاني: أنَّ الصحابةَ سَوَّغوا اجتهادَ التابعين وفتواهم في عصرِهم، فولَّى عمرُ شُريحاً القضاءَ، وكتبَ إليه: ما لم تجدْه في السنةِ، فاجتهدْ فيه رأيكَ. «وقال له علي» - يعني لِشُرَيْح - «في مسألةٍ اجتهدَ فيها» فأصابَ: «قالون، أي: جيد بالرومية».

(1 - 1) ساقط من (و).

(2) في (و): لمجتهدي.

(3) سقطت من (آ) و(ب) و(و).

(4) في (آ) و(ب): اختاره.

(5) ساقطة من (هـ).

(6) ذكر هنا في (هـ) عبارة: «المختصر» بتمامها.

(7) في (هـ) و(و): لأن.

والمسألة: (١أنه جاءته١) امرأةٌ ادَّعت انقضاءَ عِدَّتها (٢في شهرٍ(٣)، فقال له علي: اقضِ فيها يا شُرَيْحُ، فقال: إن جاءت ببطانةٍ من أهلِها، يَشْهدون أنَّها تركتِ الصلاةَ، فقد انقضت عِدَّتها٢)، وإلا فهي كاذبة، فقالَ له علي: قالون، أي: أصبت. وروى الإمامُ أحمد في «الزهد» أنَّ أَنَساً سُئِلَ «عن مسألةٍ، فقال(٤): سَلُوا مولانا الحَسَنَ، فإنه غابَ وحضرنا، وحَفِظَ ونَسِينا».

وقد علم أن كثيراً من أصحابِ عبدِ الله بن مسعود كعلقمةَ، والأسودِ وغيرهما، وسعيدِ بنِ المسيب، وفقهاء المدينة كانوا يُفْتُونَ في عصرِ الصحابة، ولولا صحةُ اجتهادِهم معهم، «لما سوَّغوه»، وإذا كان اجتهادُهم صحيحاً، وجبَ اعتبارُه كاجتهاد الصحابي، لاحتمالِ أن يظهرَ للتابعي ما لا يظهرُ لهم، فإنَّ كثيراً من التابعين كانوا(٥) أفقهَ من كثيرٍ من الصحابة.

قوله: «قالوا: شاهَدُوا التنزيل»، إلى آخره(٦). هٰذه حجةُ القاضي، ومن وافَقه، على عدمِ اعتبار قول التابعي مع الصحابة، وهي(٧) من وجهين:

أحدُهما: أن الصحابةَ «شاهدوا التنزيلَ، فَهُم أعلمُ بالتأويل» وأعرفُ بالمقاصد، وقولهم حجةٌ على مَنْ بعدَهم، «فالتابعون معهم كالعامةِ مع العلماء، ولذلك قُدِّمَ تفسيرُهم» للكتاب والسنة على تفسيرِ غيرهم.

الوجه الثاني: أن(٨) عائشةَ أنكرت على أبي سلمةَ بنِ عبدِ الرحمٰن «مخالفةَ

(١ - ١) ساقط من (آ) و(ب) و(و).
(٢ - ٢) ساقط من (هـ).
(٣) ساقطة من (ب).
(٤) تحرفت في (آ) و(ب) و(و) إلى: فقالوا.
(٥) في (ب): كان.
(٦) ذكر هنا في (هـ) عبارة «المختصر» بتمامها.
(٧) في (آ): وهو.
(٨) ساقطة من (و).

ابنِ عباس» في عِدَّةِ المُتوفَّى عنها[1]، فقالت له: إنما مثلُك[2] كمثلِ الفَرُّوجِ؛ سَمِعَ الدِّيَكَةَ تصايحُ، فصاحَ لِصياحها، ولو كان قوله مع ابن عباس مُعْتَبَراً، لما أنكرتْ عليه خِلافَه.

قوله: «قلنا: الأعلمية»، إلى آخره[3]، هذا جواب حجةِ قولهم: «شاهَدوا التنزيل، فهم أعلمُ بالتأويل». «قلنا: الأعلمية»، أي: كونهم أعلمَ؛ «لا تنفي اعتبارَ اجتهادِ المجتهد» معهم، كبعض الصحابة مع بعضٍ، فإن بعضَهم أعلمُ من بعض، ولم يوجِبْ ذلك عدمَ اعتبارِ قولِ المفضول.

قولهم: فالتابعون معهم كالعامة.

قلنا: هذا تهجُّمٌ على التابعين يُوهِمُ تنقُّصَهم، حيثُ شبهتموهم بالعامة، وأطلقتم عليهم هذا اللفظ، وإن لم يكن تشبيهاً مُطلقاً. ثم كونهم[4] مع الصحابةِ كالعامة ممنوعٌ، بل هم كالعلماءِ بعضُهم مع بعض، فاضلاً ومفضولاً. وقد ثبتَ أن كثيراً من التابعين أعلمُ من كثيرٍ من الصحابة المُعتبر قولُهم، كسعيد بن المسيب، مع مثلِ أبي هريرة. ولهذا رَدَّ أهلُ العراق روايتَه، لاشتراطِهم في الراوي أن يكونَ فقيهاً، ولم يكن أبو هُريرةَ عندهم كذلك، وصحبةُ الصحابة لا توجِبُ اختصاصَهم بالاجتهاد، ولا بكونهم أعلمَ، بل العلمُ نصيبٌ يُوسِّعُ اللّهُ عز وجل منه على مَنْ يشاءُ، ويُقَتِّرُ على مَنْ يشاءُ صاحبياً كان أو تابعياً[5]، ولهذا لما حضرت معاذَ بنَ جبلٍ الوفاةُ، قيل له: يا أبا عبد الرحمٰن، أَوْصِنا. قال: أجلسوني، فأجلسوه، فقال: إن العلمَ والإيمان

---

(1) انظر البخاري (٤٩٠٩) و«الموطأ» ١/ ٤٦.

(2) تحرفت في (آ) و(ب) إلى: ذلك.

(3) ذكر هنا في (هـ) عبارة «المختصر» بتمامها.

(4) تحرفت في (آ) و(ب) و(هـ): كونه.

(5) في (آ) و(ب) و(و): صاحباً كان أو تابعاً.

مكانهما، مَنِ ابتغاهما، وَجَدهما، يقول ذٰلك ثلاث[1] مرات. رواه النسائي والترمذي وصححه[2].

ومعناه أن الاجتهادَ لا ينقطع ما دامَ الكتابُ والسنة بينَ أظهرِ الناس، فهما عُمْدَةُ الدين، وهما كالبحرِ لا يَنْفَذُ ما فيه، فمن غاصَ على المعاني منهما، استخرجَ علماً كثيراً مسبُوقاً إليه وغيره، وإذا كانَ الأمرُ كذٰلك؛ فلا تأثيرَ للصُّحبة في الاختصاص بالاجتهاد والإجماع.

وأما إنكارُ عائشة على أبي سلمةَ، فليس لما ذكرتم، «بل إما لأنَّها لم تَرَهُ» بلغَ رتبةَ الاجتهاد، ولهٰذا شبَّهته بالفَرُّوج الذي لم يبلُغْ مبلَغَ الدِّيَكَة، «أو لتركِه التأدبَ مع ابنِ عباس» في أمرٍ خاص أدركته، كرفعِ صوت، أو مبادرةٍ في الكلام ونحوه، أو لغيرِ ذٰلك من الأسباب، واللهُ تعالى أعلمُ.

---

(١) سقطت من (آ).

(٢) رواه الترمذي (٣٨٠٤) في المناقب: باب مناقب عبد الله بن سلام، والنسائي في «الكبرى» كما في «التحفة» ٨/٤١٨ عن قتيبة، عن الليث بن سعد، عن معاوية بن صالح، عن ربيعة بن يزيد، عن أبي إدريس الخولاني، عن يزيد بن عميرة الشامي، عن معاذ بن جبل.

الخامسة: الجمهورُ: لا يُشترطُ لصحةِ الإجماعِ انقراضُ العصر خلافاً لبعض الشافعيةِ، وهو ظاهرُ كلامِ أحمدَ؛ وأومأ إلى الأولِ.

وقيلَ: يُشترطُ للسكوتي؛ وقيلَ: للقياسي.

لنا: الإجماعُ: الاتفاقُ، وقد وُجِدَ، والسمعيُّ عامٌّ؛ فالتخصيصُ تحكمٌ، ولأنه لو اشتُرِطَ لما صَحَّ احتجاجُ التابعين على مُتأخِّري الصحابةِ بِهِ، ولامتنَعَ وجودُه أصلاً للتلاحُقِ، واللازمانِ باطلانِ، وفي الأخيرِ نَظَرٌ.

لا يشترط انقراض العصر

المسألة «الخامسة: الجمهور»، أي: مذهب الجمهور أنه «لا يُشترطُ لصحةِ الإجماع انقراضُ» عصر المجمعين، وهو قولُ أبي حنيفة والأشاعرةِ والمعتزلةِ وأكثرِ الشافعية؛ «خِلافاً لبعضِ الشافعية» وبعض المتكلمين؛ منهم ابنُ فُورك، «وهو ظاهرُ كلامِ أحمدَ»، وقوله الموافق للجمهور أومأ إليه إيماءً، وهو معنى قولي: «وهو ظاهرُ كلام أحمد»، أعني اشتراطَ انقراضِ العصر، «وأومأ إلى الأول»، يعني عدم اشتراط ذلك.

«وقيل»، أي: قال بعض الأصوليين: «يُشترطُ» انقراضُ العصرِ للإجماع السكوتي دونَ غيره، وهو اختيارُ الآمدي، لاحتمال أن يكونَ سكوتُ بعضهم نظراً وتأملاً، لا جَزْماً ووفاقاً، ثم يظهرُ له دليلُ الخلافِ، فيجبُ قَبولُه منهم[1]، وإظهارُ الخلاف بعدَ السكوت دليلُ ظهورِ هٰذا الاحتمال، بخلاف الإجماع بالأقوال والأفعال، لانتفاء هٰذا الاحتمال.

«وقيل»، أي: و[2]قالَ بعضُهم: يُشترط انقراضُه للإجماع القياسي، أي: المنعقد[3] عن قياس، كنحو ما سبق، فإن القياسَ يحتاجُ إلى نظرٍ وتأملٍ،

(١) تحرفت في (و) إلى: منه.
(٢) ساقطة من (و).
(٣) تحرفت في (و) إلى: المعتقد.

ويقعُ فيه الخطأُ كثيراً، فيحتملُ أن سكوتَ الساكت فيه[1]، أو وِفاقَ المُوافقِ كان عن تأمُّلٍ أو عن[2] خطأ، ثم يظهَرُ له بعد ذلك دليلُ الصواب.

قوله: «لنا:»، أي: على عدمِ اشتراطِ انقراض العصر وجوه:

أحدُها: أن «الإجماعَ: الاتفاق، وقد وجد» قبلَ انقراض العصر، «والسمعي»، أي: دليلُ السمعِ الدالّ على صحةِ الإجماع وعصمته، «عامّ» في كونه حُجَّةً قبل انقراضِ العصر وبعده، «فالتخصيصُ» بأنه إنما يكونُ حجةً بعدَ انقراضِ العصر «تحكُّم» من غيرِ دليل.

وبيان عموم الدليل السمعي؛ أن[3] قولَه تعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ١١٥] يقتضي وجوبَ اتباع سبيل المؤمنين، وليس فيه تعرُّضٌ لزمانٍ دون زمان، فيكونُ عامّاً في جميع الأزمنة بعد انعقاده.

فإن قيلَ: وجوبُ اتباع[4] سبيلِ المؤمنين مأمورٌ به، لأنه واجبٌ، وكل واجب مأمورٌ به، وإذا ثبت أنه مأمورٌ به، كان عمومُه في الزمانِ مَبْنِيّاً على أن الأمر يقتضي التكرارَ، وهو ممنوعٌ.

وأيضاً فإنَّ وجوبَ اتباع سبيل المؤمنين من بابِ المطلق، لا من باب العامِّ، والمطلق يحصُلُ امتثالُه[5] بالمرةِ الواحدة، فاتباعُ سبيلِ المؤمنين يحصلُ بالاتباع في بعض الأزمان، وهو بعد[6] انقراضِ العصر كما قلناه.

فالجوابُ: أن مثل هٰذا السؤال إنما يُرَخَّصُ في إيرادِ مثلِه عند التشغيب، والمغاليط الجدلية لقهر الخصم، أما عند التحقيق، فلا، ونحن نعلم قطعاً بالضرورة وإجماع المسلمين، أن الله سبحانه وتعالى أرادَ الدوام على اتباعِ

---

(١) ليست في (آ) و(ب) و(هـ).

(٢) في (آ): وعن.

(٣) ساقطة من (هـ).

(٤) تحرفت في (هـ) إلى: انعقاد.

(٥) تحرفت في (و) إلى: أمثاله.

(٦) في (آ) و (ب) و (هـ): بعض.

سبيل المؤمنين في عموم الأزمنة، فيبقى[1] ما ذكرتموه من هٰذا السؤال خيالاً يصادِم خيالاً، مع أن بُطلانَ ما ذكرتموه من جهة التفصيلِ ظاهرٌ.

الوجه الثاني: «لو اشتُرِطَ» انقراضُ العصر لصحةِ الإجماع، «لما صَحَّ احتجاجُ التابعين على متأخري الصحابة به[2]»، أي: بالإجماع، إذ قد كان للصحابة أن يقولوا للتابعين: كيفَ تحتجونَ علينا بالإجماعِ وهو لم يَصِحَّ، ولمْ يستقرَّ بعدُ، لأن شرطَ صحتِه انقراضُ عصر المجمعين عليه[3]، وهو باقٍ لأننا نحن من المجمعين، وها نحن باقون، لكن التابعون كانوا يحتجون بالإجماعِ على متأخري الصحابة، كأنس وغيرِه، ويُقِرُّونهم عليه، فدَلَّ على أن انقراضَ العصرِ لا يُشترطُ لصحةِ الإجماع.

وأيضاً: فإن الصحابةَ كانوا يحتجُّونَ بالإجماع بعضُهم على بعضٍ، وعلى بعض[4] التابعين، كقول عثمان في حَجْبِ الأم بأخوين: لا أُخَالِفُ أمراً كان قبلي، ولو اشتُرِطَ انقراضُ العصر، لما قامت به الحجةُ قبل ذٰلك.

الوجه الثالث: لو اشتُرِطَ انقراضُ العصر لصحة الإجماع «لامتنعَ» وتعذَّرَ «وجودُه أصلاً، للتلاحق»، أي: لتلاحق المجتهدين بعضِهم ببعضٍ، مُتَّصلاً في سائر الأعصار، فإن الولادَةَ والتناسُلَ في العالم متصلٌ، فكلما وُلِد مولودٌ، واشتغل بالعلم حتى بلغَ رتبةَ الاجتهادِ، وقد بَقِيَ من المجتهدين المجمعين قبلَه ولو واحد، لم يَتِمَّ الإجماعُ بدونِ هٰذا المجتهد اللاحق، فيتلاحق[5] مجتهدو التابعين بمجتهدي[6] الصحابة، فيمتنعُ استقرارُ إجماعهم، ومجتهدو

(١) في (آ): فبقي.
(٢) ساقطة من (آ) وفي البلبل المطبوع: بالإجماع.
(٣) سقطت من (ب) و(هـ) و(و).
(٤) سقطت من (ب) و(و).
(٥) في (آ): فتلاحق.
(٦) تحرفت في (آ) و(و) إلى: بمجتهد.

تابعي التابعين. بمجتهدي[1] التابعين كذلك، وهَلُمَّ جَرّاً حتى تقومَ الساعة، ولا يستقرُّ الإجماع، [2]لكنَّ الإجماعَ[2] ثابتٌ مستقر، مُحتج به في كل عصرٍ، باتفاقِ أهله، فدَلَّ على أَنَّ انقراضَ العصر لا يُشترطُ له. ١٨٥

قوله: «واللازمان باطلان»، يعني اللازمين في هٰذين الوجهين[3] الثاني والثالث، لأنهما دخلا في ضمنِ ملازمةٍ واحدةٍ وهي قولُه: «لأنه لو اشترط» - يعني انقراض العصر - «لما صح احتجاج التابعين» بالإجماع، «ولامتنع[4] وجودُه أصلاً للتلاحق» فامتناعُ وجودِ الإجماع، وعدم صحة احتجاج التابعين به[5] على الصحابة لازمانِ، لاشتراطِ انقراض العصر له، وهٰذان اللازمان باطلانِ، لأن الإجماعَ قد وُجد، وما امتنعَ، واحتجاجُ التابعين به على الصحابة قد صَحَّ، وما عُدِمَ، ولا انتفى، وإذا بَطَلَ اللازمان، بَطَلَ ملزومُهما، وهو اشتراطُ انقراضِ العصر للإجماع وهو المطلوبُ.

قوله: «وفي الأخير نظر»، أي: في الوجه الأخير، وهو امتناعُ الإجماعِ للتلاحقِ، وصحةُ الاستدلال به نظر، لأن الخَصْمَ إنما يَشْترِطُ انقراضَ عصرِ المجمعين، لا مَنْ يأتي بعدَهم ويلحَقُ بهم، وعلى هٰذا التقدير، لا يلزَمُ من تلاحقِ المجتهدين امتناعُ وجودِ الإجماع أصلاً، فلما انقرضَ عصرُ الصحابة، ولم يبقَ على وجهِ الأرض منهم أحدٌ، استقرَّ إجماعُهم، وصَحَّ، وصار[6] حجةً على مَنْ بعدَهُم من التابعين؛ ولو كانَ فيهم مئةُ ألفِ مجتهدٍ قد أدركَ الصحابة، لم يقدَحْ ذٰلك في استقرارِ إجماعهم بانقراضِهم، وكذٰلك حكمُ

---

(١) تحرفت في (و) إلى: لمجتهدي.
(٢ - ٢) ساقط من (آ).
(٣) في (هـ): في هذا من توجيهنا الوجهين.
(٤) تحرفت في (ب) إلى: لا يمتنع.
(٥) سقطت من (هـ).
(٦) ساقطة من (هـ).

إجماع التابعين مع[1] مَـنْ بعدهم، وهَلُمَّ جَرّاً، فهٰذا هو المرادُ بانقراضِ العصر، لأن المجمعين ينقرضون، وليس على وجهِ الأرض مجتهدٌ مِنْ غيرِهم.

وأبلغُ من هٰذا: أن أهلَ العصرِ الأول إذا أجمعوا على حكمٍ، ثم[2] نشأ منهم مجتهدٌ، لم يحضر إجماعَهم على ذٰلك الحكمِ، كأصاغر مجتهدي الصحابة مع أكابرهم؛ لم يُشْتَرَطْ في انقراضِ عصرهم انقراضُ ذٰلك المجتهد اللاحقِ لهم، الذي لم يحضُرْ معهم الإجماعَ في ذٰلك الحكمِ، بل يكفي في استقرارِ إجماعهم ذٰلك أن ينقرضوا هم دونَه.

وهٰذا الوجهُ يحتجُّ به كثيرٌ من الفضلاءِ على عدمِ اشتراط انقراض العصر، وهو مُستدركٌ بما ذكرت. نعم هٰذا الاستدراك[3] قد يُستدركُ بأن المشترطَ لانقراضِ العصر، إنما اشترطه[4] لجوازِ وقوعِ الإجماع عن اجتهادٍ[5]، وأنَّ بعضَ المجمعين يتغيرُ اجتهاده، ويظهرُ له دَليلُ الخلاف نَصّاً أو اجتهاداً صحيحاً، فيجبُ المصيرُ إليه.

وهٰذا بعينه موجودٌ في اللاحق. وحينئذٍ يلزَمُ امتناعُ وجود الإجماع أصلاً، للتلاحقِ كما سبق.

قال الآمِديُّ: والمُعْتَمَدُ ـ يعني في عدمِ اشتراطِ انقراض العصر ـ أن المجمعين هُمْ كلُّ الأمة فيما أجمعوا عليه، فكان إجماعُهم حجةً لما سَبَقَ من النصوصِ.

قلت: حتى على اللاحقِ، فلا يضُرُّ لحوقُه.

---

(١) ساقطة من (و).
(٢) تحرفت في (ب) إلى: من.
(٣) تحرفت في (آ) إلى الاستدلال.
(٤) في (و): اشتراطه.
(٥) في (آ): عن الاجتهاد.

قالوا: لو لم يُشترط لما جَازَ للمُجتهدِ الرجوعُ، كَعَليٍّ في بيعِ أُمِّ الولدِ؛ ولما كانَ اتفـاقُهم على أَحَدِ القـولين بعدَ اختـلافِهم إجماعـاً لتعارُضِ الإجماعينِ على أحدِهما، وعلى تسويغِ الأخذِ بكـل منهما، والـلازمانِ باطلانِ.

وأُجيبَ عن الأولِ: بمنعِ رُجوعِ المجتهدِ بعدَ انعقادِ الإجماعِ، لأنه حجةٌ عليه، ورجوعُ عليٍّ أنكرَهُ عَبيدةُ السّلماني عليه، ولا حُجةَ في رجوعِه لجوازِ ظَنِّه ما ظَنَنْتُمْ.

وعن الثاني: بمنعِ أنَّ اختلافَهم تسويغٌ للأخذِ بكلٍّ منهما إذْ كُلُّ طائفةٍ تُخَطِّىءُ الأُخْرى، وتَحْصُرُ الحَقَّ في جِهَتِها، والله أعلم.

* * *

قوله: «قالوا:»، يعني المشترطين لانقراض العصر احتجوا بوجهين:

أحدهما: «لو لم يُشترط» انقراضُ العصر، «لما جازَ للمجتهدِ الرجوعُ» عما وافقَ عليه المجمعين، لاستقرارِ الإجماعِ قبل رجوعِه، فيكونُ محجوجاً به، لكن ذلك قد جازَ، وَوَقَعَ، وذلك يدُلُّ على اشتراط انقراضِ العصر، وبيانِ وقوعه بصُوَرٍ:

إحداهُنَّ: أن الصحابةَ أجمعوا في زمنِ عُمَرَ على أن أمَّ الولدِ تَعْتقُ بموتِ سَيِّدِها ولا تُباعُ، ثم خالف عليٌّ بعدَ موتِ عمر، وأجازَ بيعَها كالأَمَةِ[1]، كما[2]

(١) في مصنف عبد الرزاق (١٣٢٢٣) عن معمر، عن أيوب عن ابن سيرين عن عَبِيدَةَ السلماني قال: سمعت علياً يقول: اجتمع رأيي ورأي عمر في أمهات الأولاد أن لا يبعن، قال: ثم رأيت بعد أن يُبعن. قال عبيدة: فقلت له: فرأيك ورأي عمر في الجماعة أحب إلي من رأيك وحده في الفرقة، أو قال: في الفتنة، قال: فضحك عليٌّ. وانظر مصنف ابن أبي شيبة ٦/٤٣٦ ـ ٤٤٠، وسنن البيهقي ٧/٣٤٢ ـ ٣٤٨.

(٢) تحرفت في (ب) إلى: فما.

كان حُكمـها[1] قبلَ إجماعِهم[2].

الثانية: أن أبا بكر رضي الله عنه في خلافته سَوَّى بينَ الناسِ في قِسمة الفَيْءِ، لاستوائِهم في الإسلامِ، وَوَقَعَ[3] الاتفاقُ على ذٰلك، فلما وَلِيَ عمرُ، فَضَّلَ بينَهم في ذٰلك بحسبِ فضائلهم من: سابقـةِ هِجْرةٍ، أو غَنـاءٍ في الإسلامِ، أو شَرَفٍ فيه[4].

الثالثة: أن رسولَ الله ﷺ وأبا بكر جَلَدا شاربَ الخَمْرِ أربعين، وَجَلَدَهُ[5] عمرُ ثمانين[6]، فبانَ بهٰذه الصور[7] أن للمجتهد الرجوعَ عَمَّا وَقَعَ عليه إجماعُ أهلِ عصره، ويلزَمُ ذٰلك اشتراطُ انقراضِ العصر.

الوجه الثاني: لو لم يُشترط انقراضُ العصر، لما كان اتفاقُ المجمعين «على أحدِ القولين» في المسألة «بعدَ اختلافِهم» فيها «إجماعاً»، إذ يلزَمُ منه تعارضُ الإجماعين، وهو باطلٌ، وملزومُ الباطل باطل.

وإنما قلنا: يلزمُ منه تعارضُ الإجماعين؛ لأنهم إذا اختلفوا في مسألةٍ على قولين؛ فاختلافُهم فيها إجماعٌ منهم على تسويغِ ذٰلك الخلاف، وجوازِ الأخذ بكل واحد من القولين، فإذا رَجَعُوا إلى أحدِ القولين، واتفقوا عليه، صارَ ذٰلك القولُ مجمعاً عليه وحدَه، وصارَ ذٰلك إجمـاعاً منهم على عـدم تسويـغِ الخلاف، وعَدَمِ جواز الأخذ بكل من القولين، بل حَصَرُوا الحكمَ في أحدِ القولين، وهو ما صاروا إليه آخِراً، فهٰذا الإجماعُ الثاني معارِضٌ للأول.

---

(١) في (آ و ب و هـ): حكمهم.

(٢) في (و): اجتماعهم.

(٣) في (و): ووقوع.

(٤) انظر «الأموال» ص ٢٨٥ وما بعدها وص ٣٣٥ - ٣٣٧ لأبي عبيد القاسم بن سلام و«الأموال» ٢/ ٤٩٩ وما بعدها لحميد بن زنجويه.

(٥) في (آ و هـ و و): وجلد.

(٦) سيأتي في ص ١٥١ ويخرج هناك.

(٧) في (و): الصورة.

وإنما قلنا: إن تعارضَ الإجماعين باطلٌ، لأن الإجماعَ معصومٌ قاطع، والقواطعُ المعصومة لا تتعارضُ، لأن تعارُضَها يوجِبُ بطلان بعضها، والباطلُ على القواطع المعصومة محالٌ، وهذا معنى قوله« لتعارض[1] الإجماعين على أحدهما، و[2] على تسويغِ الأخذِ بِكُلٍّ منهما»، لكن اتفاقَهم على أحد القولين بعد اختلافهم في المسألة إجماعٌ صحيح لا يلزم منه محال[3] ، كاتفاقِ الصحابة على قتالِ مانعي الزكاة، وعلى أن الأئمةَ من قُريشٍ ، وعلى تحريمِ المُتعةِ، وحَصْرِ الربا في النَّسيئةِ، بعد الخلاف فيها، ونظائرُه كثيرةٌ، وذلك[4] إنما يَصِحُّ بتقدير اشتراط انقراضِ العصر[5]، لأن الإجماعَ الأول إذن لم يستقرَّ حتى يُعارضَ الإجماع الثاني.

قوله: «واللازمانِ باطلانِ»، يعني: عدمَ جواز الرجوعِ للمجتهد بعدَ الوفاق، لازمٌ للقول بعدمِ اشتراطِ انقراض العصر. وقد بَيَّنَّا بُطلانَه، فيبطُلُ ملزومُه، وهو عَدَمُ اشتراط الانقراضِ ،وكذلك عدمُ كون اتفاقهم بعدَ الخلاف إجماعاً؛ لازمٌ لعدمِ اشتراط الانقراض، وقد بانَ بُطلانُه، فيبطُلُ ملزومُه، وهو عدمُ اشتراطِ الانقراض.

قوله: «وأجيب عن الأول»، أي: عن الوجهِ الأول من دليل الخَصْمِ ـ وهو قولُهم: «لو لم يشترط، لما جازَ للمجتهدِ الرجوعُ» وقد جازَ «بمنع» جوازِ «رجوعِ المجتهد»، أي: لا نُسلم جوازَ رجوعِه «بعدَ انعقـاد الإجماع». بموافقتهِ، لأنَّ الإجماعَ «حجةٌ عليه»، فصار كالمؤاخَذِ بإقراره.

وأما رجوعُ عليٍّ عن تحريم بيع أُمِّ الولد؛ فعنه جوابان:

---

(١) تحرفت في (و) إلى: معارض.

(٢) في (ب): أو.

(٣) تحرفت في (ب) إلى: بحال.

(٤) تحرفت في (ب) إلى: فكذلك.

(٥) ساقطة من (هـ).

أحدهما: أن عَبِيدَةَ السَّلْماني أنكره عليه، وذٰلك لأن علياً ـ رضي الله عنه ـ قال على المنبر: قد كان اتفق رأيي ورأيُ عمر على أن أمَّ الولد لا تُباعُ، وقد رأيتُ الآن بيعَها، فقال له عَبيدةُ السَّلماني: رأيُك مع الجماعة خيرٌ لنا من رأيك وحدَك، فيقال: إن علياً قال له: لِلَّهِ دَرُّك، ما أَفقهَك. وهٰذا يَدُلُّ على أنه لم يستقرَّ رجوعُه، وأنه عاوَدَ موافقةَ الجماعة.

الجواب[1] الثاني: بتقدير أن رجوعَه استقرَّ، فلا حُجةَ في رجوعِه على اشتراطِ انقراضِ العصر، لجواز أنه ظَنَّ ما ظننتموه من اشتراطه، وليس كذٰلك، بما ذكرناه من الأدلة.

وأما رجوعُ عمر عن التسويةِ في قسمة الفَيء، فلا نُسلِّم أنه كان وافقَ عليها[2] ظاهراً حتى تكونَ مخالفتُه رجوعاً.

سلَّمنا موافقته ظاهراً؛ لكن لا نسلم موافقته باطناً، فلعله ما أظهرَ[3] الخلافَ إكراماً لأبي بكر عن رَدِّ رأيه، أو مهابةً له[4]، كما قال ابنُ عباس في مسألةِ العول[5] حين قيل له: أين كان رأيُك هٰذا في زمن عمر رضي الله عنه؟

---

(١) ساقطة من (آ).

(٢) في (هـ و و): عليه.

(٣) في (و): فلعله أضمر.

(٤) هٰذا غير معهود من عمر رضي الله عنه، إذ المعهود عنه الجهر بالحق ولو على نفسه، كما في قصة خطبته على المنبر في زيادة المهور، وتاريخ عمر حافل بمثل ذلك، ولعل هذا الكلام من باب إلزام الخصم فقط.

(٥) العول: الزيادة، يقال: عالت الفريضة: إذا ارتفعت وزادت سهامها على أصل حسابها الموجب عن عدد وارثيها، وفي مصنف ابن أبي شيبة ١١/٢٨٢: عن وكيع حدثنا ابن جريج، عن عطاء، عن ابن عباس: الفرائض لا تعول، وفي مصنف عبد الرزاق (١٩٠٣٦) أخبرنا الثوري، قال: كان ابن عباس يقول: لا تعول الفرائض تعول المرأة والزوج والزوج والأب والأم، يقول: هٰؤلاء لا ينقصون، إنما النقصان في البنات والبنين والإخوة والأخوات. وروى البيهقي ٦/٢٥٣ من طريق ابن إسحاق حدثنا الزهـري، عن عُبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود، قال: دخلت أنا وزفر بن أوس بن الحدثان على ابن عباس بعدما ذهب بصره، فتذاكرنا فرائض الميراث، فقال: ترون الذي أحصى رمل عالج عدداً لم يحص في مال نصفاً ونصفاً وثلثاً إذا ذهب نصف ونصف، فأين موضع الثلث؟، فقال له زفر: يا أبا =

فقال: هِبْتُه، وكان امرأً مَهيباً، ثم لما وليَ عثمان[1] أظهرَ رأيه لعدمِ مَنْ يهابُه.

وأما ضربُه لشارب الخمر ثمانين؛ فلا نُسَلِّمُ أن ذلك رجوع عن الإجماع، بل كان حدُّ[2] الشاربِ بأصلِ السنة أحدَ المقدارين: أربعين أو ثمانين، بدليل حديث مسلم: أن عُثمانَ لما أمرَ علياً بجلدِ الوليدِ بن عُقبةَ في الخمر؛ أمر عليٌّ عبدَ الله بن جعفر فجلدَه، وعليٌّ يَعُدُّ عليه[3] حتى بَلَغَ أربعين، فقال: أمسك، ثم قال: جلد النبيُّ ﷺ أربعين، وأبو بكر أربعين[3] وعمر ثمانين، وكلٌّ سُنةٌ، وهذا أحبُّ إلي[4]. فقوله: وكلٌّ سنةٌ؛ يقتضي سنة النبي ﷺ، وقد جاء في رواية البخاري[5] أن علياً جَلَدَ الوليد ثمانين.

عباس من أول من أعال الفرائض؟ قال: عمر بن الخطاب رضي الله عنه، قال: وَلِمَ؟ قال: لما تدافعت عليه، وركب بعضها بعضاً، قال: والله ما أدري كيف أصنع بكم، والله ما أدري أيكم قدم الله ولا أيكم أخر، قال: وما أجد في هذا المال شيئاً أحسن من أن أقسمه عليكم بالحصص، ثم قال ابن عباس: وايم الله لو قدم من قدم الله، وأخر من أخر الله، ما عالت فريضة، فقال له زفر: وأيهم قدم وأيهم أخر؟ فقال: كل فريضة لا تزول إلا إلى فريضة، فتلك التي قدم الله، وتلك فريضة الزوج له النصف، فإن زال فإلى الربع لا ينقص منه، والمرأة لها الربع، فإن زالت عنه صارت إلى الثمن لا تنقص منه، والأخوات لهن الثلثان، والواحدة لها النصف، فإن دخل عليهن البنات، كان لهن ما بقي، فهؤلاء الذين أخر الله، فلو أعطى من قدم الله فريضته كاملة، ثم قسم ما يبقى بين من أخر الله بالحصص ما عالت فريضة، فقال له زفر: فما منعك أن تشير بهذا الرأي على عمر؟ فقال: هبته والله.

قال ابن إسحاق: فقال لي الزهري: وايم الله لولا أنه تقدَّمه إمامُ هدى كان أمره على الورع، ما اختلف على ابن عباس اثنان من أهل العلم.

(١) في (ب) و(هـ) و(و): «عمر»، وهو خطأ.

(٢) ساقطة من (و).

(٣) ساقطة من (آ) و(ب) و(هـ).

(٤) رواه مسلم في «صحيحه» (١٧٠٧) في الحدود: باب حد الخمر.

(٥) في صحيحه برقم (٣٦٩٦) في فضائل الصحابة: باب مناقب عثمان بن عفان من طريق شبيب بن سعيد عن يونس، عن ابن شهاب، عن عروة عن عبيد الله بن عدي بن الخيار، عن المسور بن مخرمة، وعبد الرحمٰن بن الأسود..

قال الحافظ في «الفتح» ٥٧/٧: في رواية معمر: فجلد الوليد أربعين جلدة، وهذه الرواية أصح من رواية يونس، والوهم فيه من الراوي عنه شبيب بن سعيد، ويرجح رواية معمر ما أخرجه مسلم وذكر الحديث الذي أورده المصنف هنا.

قلت: ولا إشكالَ لأن هٰذا تَضَمَّنَ زيادة، فَيُقبلُ[1]، ويُحمل الأمرُ على أن عليّاً رأى جَلْدَه أربعين، فأمسك عندها، ثم رفع إلى عثمان، فأمرَ بتكملةِ الثمانين موافقةً لما أخذ به عمر، لكنَّ الذي يُشكل على قولنا: إن حدَّ الشارب كان بأصل السنة أحدَ المقدارين؛ ما رَوَىَ أنسٌ عن النبي ﷺ أنه أتي برجلٍ قد شَرِبَ الخمرَ، فضرَبه بجريدتينِ نحوَ الأربعين، وفعله أبو بكر، فلما كان عمر، استشارَ الناس، فقال عبد الرحمٰن بنُ عوف: كأخف الحدود ثمانين، فأمرَ به عمرُ. رواه الترمذي[2] وصححه، وهو في الصحيحين، ولو كانت الثمانين بأصل السنة، لما احتاج عمر[3] إلى مشاورةِ الناس فيه، إذ خَفاءُ ذٰلك عن الصحابة بعيدٌ، والله تعالى أعلم.

١٨٦

سَلَّمنا أن حَدَّ الشارب لم يكن بأصلِ السنة أحدَ المقدارين، لكن لا نسلم أن الإجماعَ في زمن أبي بكر انعقد على نفي الثمانين، بل على [4]ثبوت الأربعين، لحصول الزجر بها، وكان نفي[4] الثمانين من ثبوت الأربعين مفهوماً عددياً ضعيفاً، فلما دعت المصلحةُ إلى إثبات الثمانين، لتتابع الناس في الخمر، فعله عمر[3]، ولم يكن بذٰلك مُخالفاً[5] للإجماع، ولا راجعاً عنه.

---

(١) في (آ) و(ب): فقبل.

(٢) برقم (١٤٤٣) في الحدود: باب ما جاء في حد السكران عن محمد بن بشار، حدثنا محمد بن جعفر، حدثنا شعبة قال: سمعت قتادة يحدث عن أنس عن النبي ﷺ أنه أتي برجل.. وقال: حديث أنس حديث حسن صحيح، والعمل على هذا عند أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ وغيرهم أن حد السكران ثمانون. ورواه مسلم (١٧٠٦) عن محمد بن المثنى ومحمد بن بشار، قالا: حدثنا محمد بن جعفر بهذا الإسناد، ورواه البخاري (٦٧٧٩) من طريق يزيد بن خصيفة، عن السائب بن يزيد، قال: كنا نؤتى بالشارب على عهد رسول الله ﷺ وإمرة أبي بكر فصدراً من خلافة عمر، فنقوم إليه بأيدينا ونعالنا وأرديتنا حتى كان آخر إمرة عمر فجلد أربعين حتى إذا عتوا وفسقوا جلد ثمانين.

(٣) ساقطة من (هـ).

(٤ ـ ٤) ساقط من (آ).

(٥) في (و): «مخالف»، وهو خطأ.

قوله: «وعن الثاني»، أي: وأجيبَ عن الوجه الثاني من دليلِ الخصم ـ وهو جوازُ اتفاق المجمعين بعد اختلافهم ـ بأنا لا نُسَلِّمُ أن اختلافَهم على قولين، «تسويغٌ للأخذ بكل منهما»، لأنَّ «كل طائفة تُخطِّىءُ الأخرى» في قولها الذي ذهبت إليه، «وتحصرُ الحقَّ في جهتِها». وحينئذٍ لا يوجد الإجماعُ على تسويغ الخلاف، حتى يعارضَ الإجماعُ على عدمه باتفاقِهم على أحدِ القولين، والله سبحانه وتعالى أعلم.

السادسة: إذَا اشتُهِرَ في الصحابة قولُ بعضِهم التكليفي وَلَمْ يُنْكَرْ فإجماعٌ خِلافاً للشافعي.

وقيل: حُجةٌ لا إجماعٌ، وقيل: في الفُتيا لا الحُكمِ، وقيلَ: هما بشرطِ انقراضِ العصر، وقيل: بشرطِ إفادةِ القرائنِ العلمَ بالرضا.

لنا: يمتنعُ عادةً السكوتُ عن إظهارِ الخلافِ، لا سِيَّما مِنَ الصحابةِ المجاهدين في الحقِّ الذين لا يخافونَ فيه لومةَ لائمٍ.

قالوا: يحتملُ سكوتُه النظرَ، والتَّقِيَّةَ، والتصويبَ، والتأخيرَ لمصلحةٍ، أو ظَنَّ إنكارِ غيره، أو خوفَ عَدَمِ الالتفاتِ إليه، فحملُه على الرضا تَحَكُّم.

قلنا: كـلُّ ذٰلك إذا قُوبِلَ بظاهرِ حالِهم لم ينهَضْ، ولأنه يُفْضي إلى خُلُوِّ العصرِ عن قائمٍ بحجةٍ، ولأنَّ غالبَ الإجماعاتِ كذا، إِذ العلمُ بتصريحِ الكلِّ بحكمٍ واحدٍ في واقعةٍ واحدةٍ متعذِّرٌ.

* * *

الإجماع السكوتي

المسألة «السادسة: إذا اشتهرَ في الصحابة قولُ بعضهم التكليفي»، أي: المتعلق بأحكامِ التكليف، «ولم[1] ينكر»، أي: لم يظهر له منهم منكر[2]، فهو «إجماعٌ»، إلى آخره[3].

اعلم أنه في «الروضة» فرضَ هٰذه المسألةِ في الصحابة، وليس مختصًّا بهم، بل هٰذه مسألة الإجماع السكوتي، منهم ومن غيرهم من مجتهدي الأعصار، ولكنها مقيدةٌ بما إذا قالَ بعضُ الأمة قولاً، وسكتَ الباقون مع اشتهارِ

---

(١) في (آ) و(ب): فلم.

(٢) ساقطة من (ب).

(٣) ذكر هنا في (هـ) عبارة «المختصر» بتمامها.

ذلك القولِ فيهم، وكان القول تكليفياً[1]، هل يكون ذلك[2] إجماعاً أم لا؟ فلو لم يشتهر القولُ فيهم، لم يدلَّ سكوتُهم على الموافقة، ولو لم يكن تكليفياً[1]، لم يكن إجماعاً ولا حجةً، لأن الإجماعَ أمرٌ ديني، وما ليس تكليفياً[1]، ليس دينيّاً بل دنيوياً.

فإذا اشتهرَ قولٌ بعض الأمة التكليفي، ولم يوجدْ له نكيرٌ، فهو إجماعٌ عند أحمدَ، وبعضِ الحنفية، والشافعيةِ، والجُبَّائي، لكنه اشتُرِطَ فيه انقراضُ العصر لضعفه كما سَبَقَ، «خلافاً للشافعي» وإمامِ الحرمين حيثُ قالا: ليس بحجةٍ ولا إجماعٍ، وهو أيضاً قولُ داودَ وبعضِ الحنفية.

«وقيل»: هو «حجةٌ لا إجماعٌ»، أي: حجة ظنية، وليس بإجماعٍ يَمْتَنِعُ مخالفتُه، وهو قولُ أبي هاشم، واختيارُ الآمدي.

«وقيل: في الفُتيا»[3]، أي: هو إجماعٌ في الفُتيا، «لا» في «الحكمِ»، أي: إن كان ذٰلك القول فُتيا من مُفْتٍ؛ كان مع سكوت الباقين عن إنكارِه إجماعاً، وإن كان حُكماً من حاكم، لم يَكُنْ إجماعاً، وهو قول أبي علي بنِ أبي هُريرةَ من الشافعية.

والفرقُ بينهما: أن الحاكمَ قد يتخلفُ الإنكارُ[4] عنه، إما مهابةً له، أو لأن أحكامَه تَتْبَعُ اطِّلاعَه[5] على أحوالِ رعيته، فرُبَّما حكمَ بحكمٍ لأمرٍ اختص بالاطلاع عليه، فلا يقدم غيرُه على الإنكار عليه[6]، لقيامِ هٰذا الاحتمال، وحينئذٍ سكوتُه لا يدلُّ على الموافقة، لجوازِ أن الحاكم أخطأَ ظاهراً، وأصابَ

(١) في (آ) و(ب) و(هـ): تكليفاً.
(٢) ليست في (آ) و(ب) و(و).
(٣) في (هـ): هو في الفتيا.
(٤) تحرفت في (ب) إلى: للإنكار.
(٥) في (هـ): لاطلاعه.
(٦) ساقطة من (آ) و(ب) و(و).

باطناً، فمنَعَه ذٰلك من الإنكار، بخلافِ المفتي، فإنه لا يُهابُ الردُّ عليه، بل عادةُ الفقهاء رَدُّ بعضِهم على بعض، وحكمُ الفقيه مستندٌ إلى أدلةِ الشرع، وهي ظاهرةٌ لمن ينظرُ فيها، لا إلى أمورٍ باطنة يختصُّ بها دونَ غيره.

قوله[1]: «وقيل: هما بشرطِ انقراض العصر[2]»، أي: وقيل: هو حجةٌ وإجماع بشرطِ انقراض العصر من غيرِ مُخالف، وهٰذا يرجِعُ إلى قوله[3]: «وقيل: بشرط»، أي: هو إجماعٌ بشرط «إفادة القرائن العلم بالرضا»، أي: يوجدُ من قرائنِ الأحوال ما يدلُّ على رضا الساكتين بذٰلك القولِ.

وهٰذا أحقُّ الأقوال، لأن إفادةَ القرائن العلم بالرضا، كإفادةِ النطق[4] له، فيصيرُ كالإجماع النطقي من الجميع، وهٰذا لا يُنافي قولَ أبي هاشم في أنه حجةٌ لا إجماعٌ، لأنَّ قولَه مع عدمِ القرائن، وهٰذا مع القرائن، فيستويان[5]، و(٦القول المذكور٦) مع القرائنِ المفيدةِ للعلم ليس من هٰذه[7] المسألة في شيءٍ، لأن القرائن إذا أفادت العلمَ برضا الساكتين، لم يبقَ الخلافُ في كونه إجماعاً مُتَّجهاً، وإنما الكلامُ في قولِ البعض، وسكوت البعض، مُجَرَّداً عن القرائن، وفيه الأقوالُ الخمسةُ الأول.

«لنا:»، أي: على أنه إجماع[8] مُطلقاً أنه «يمتنعُ» في العادةِ «السكوتُ عن إظهار الخلاف» إذا لاحَ دليلُه «لا سيما من[9] الصحابة، المجاهدين[10] في

(١) ساقطة من (هـ) و(و).
(٢) ساقطة من (آ) و(ب) و(هـ).
(٣) ورد مكانها في (هـ) ما نصه: بياض في الأصل.
(٤) في (هـ): الناطق.
(٥) في (هـ): متساويان.
(٦ - ٦) مكرر في (هـ).
(٧) ساقطة من (هـ).
(٨) في (و): «إجماعاً»، وهو خطأ.
(٩) في (آ) و(ب) و(هـ): في.
(١٠) في (آ) و(ب) و(هـ): المهاجرين المجاهدين.

الحقِّ، الذين لا يخافون فيه[1] لومةَ لائم»، وإذا كان السكوتُ عن الخلاف مُمتنعاً في العادةِ؛ وَجَبَ أن يكون السكوتُ دليلَ الرضا عادةً[2]، فيكون القولُ المذكور معه إجماعاً.

أدلة المانعين

قوله: «قالوا:»، أي: المانعون لكونه إجماعاً، احتجوا بأن سكوتَ الساكت عن إظهارِ خلاف قول[3] القائل «يحتملُ» أموراً:

أحدها: «النظرُ» في الدليل، والتروي في الحكم، إذ ليس كلُّ أحد[4] يَسْتَحْضِرُ الدليلَ بديهةً، ولا كل دليل يستحضر كذلك[5]، لتفاوتِ الأذهان في الإدراك، والأحكام في الوضوح والخَفاءِ.

الثاني: «التَّقِيَّةُ» للقائلِ، أي: يتقي سطوتَه مهابةً له، كما قالَ ابنُ عباس: هِبْتُه، وكانَ امرءاً مَهيباً، يعني عمر.

الثالث: «التصويبُ»، وهو أن يسكتَ لاعتقادِه أنَّ كل مجتهدٍ مصيبٌ، وهذا القائل مجتهدٌ، فيكون مُصيباً، ولا يلزم من ذلك موافقةُ[6] الساكتِ.

الرابع: «التأخيرُ لمصلحةٍ» والمصالحُ التي يقدرُ عروضها، ومناسبة تأخير الإنكار[7] لها كثيرة، كخوف إثارةِ فتنةٍ ونحوه.

الخامس: أنه سكتَ ظَنّاً منه أن غيره قد أنكر[8] فسقطَ الإنكارُ عنه، لأن إنكار ما لا يجوزُ فرضُ كفاية، فيسقطُ عن الجميع بفعلِ البعض كما سبق.

السادس: أنه سَكَتَ مخافَة أن لا يُلتفتَ إلى إنكارِه، بأن ظهرت[9] له

---

(١) ليست في البلبل المطبوع.
(٢) ساقطة من (و).
(٣) ساقطة من (آ) و(ب) و(هـ).
(٤) في (و): واحد.
(٥) في (آ): لذلك.
(٦) في (ب): موافقته.
(٧) تحرفت في (هـ) إلى: الأحكام.
(٨) في (آ) و(و): أنكر عليه.
(٩) في (آ): ظهر.

أمارات ذلك، فيضَع منه، خُصوصاً إن كان ذا مَنْصِبٍ من غير نفع يحصلُ بالإنكارِ.

وقد قالَ العلماءُ: إن بمثل[1] ذلك يَسْقُطُ الأمرُ بالمعروف والنهي عن المنكر. وفي شبه ذلك قال الحارثُ بنُ هشام[2]، حين عُوتِبَ على فِرارِه يوْمَ بدر:

اللهُ يعلمُ ما تَركتُ قِتالَهم حتى عَلَوا فَرسي بأشقَر مُزبِدِ
وعَلِمْتُ أنّي إنْ أُقاتِلْ واحداً[3] أُقتَلْ ولا يضرر عَدوّي مَشْهدي

ووجه سابع: وهو أن ينكرَ الساكت، لكن[4] لم ينقلْ[5] إنكاره[6]. وإذا كان السكوتُ يحتملُ هٰذه الأمورَ، «فحملُه على الرضا تحكمٌ» نادرٌ، لأنه احتمالٌ من ثمانية[7] احتمالات.

قوله: «قلنا:»، يعني في الجواب «كل ذٰلك»، أي: كلُّ هٰذه الاحتمالات إذا قُوبلت «بظاهرِ حالهم» في ترك السكوت، وجَرَيانِ العادة، واقتضاء الطباعِ إظهارَ ما يَعتقدُه حَقّاً، لا ينهضُ في[8] الدلالةِ على ما ذكرتُم، بل ما ذكرناه من

---

(١) في (آ) و(ب) و(هـ): مثل.

(٢) هو الحارث بن هشام بن المغيرة المخزومي، كان شريفاً كبير القدر، شهد بدراً مع المشركين، وكان فيمن انهزم، فعيّره حسان بن ثابت بفراره، فأجابه بالبيتين المذكورين وبعدهما:

فصددتُ عنهم والأحبةُ فيهم طمعاً لهم بعقاب يوم مرصد

ويقال: إن هذه الأبيات أحسنُ ما قيل في الاعتذار من الفرار، ثم أسلم الحارث يوم فتح مكة، وحَسُنَ إسلامُه، وخرج في خلافة عمر إلى الشام بأهله وماله، فلم يزل مجاهداً إلى أن توفي في طاعون عمواس سنة ثماني عشرة للهجرة. انظر «سير أعلام النبلاء» ٤/٤١٩، و«الإصابة» ت ١٥٠٤.

(٣) تحرفت في (هـ) إلى: آخذاً.

(٤) ساقطة من (هـ).

(٥) في (آ) و(ب) و(هـ): ينفصل.

(٦) في الأصول: «سكوته»، والصواب ما أثبت.

(٧) في (آ): «ثمان»، وهو خطأ.

(٨) ساقطة من (آ).

ظاهرِ[1] حالِهم أغلبُ وأظهرُ، واحتمالٌ واحدٌ قوي، يظهرُ على كثيرٍ من الاحتمالات الخفيةِ، كما قيل: وواحدٌ كالألفِ إنْ أمرٌ عَنا[2].

«ولأنه»، أي: ولأن ما ذكرتموه من عدمِ دِلالةِ السكوت على الرضا «يُفضي إلى خُلُوِّ العصر عن قائمٍ بحجة» الشرع، وهو خلافُ ظاهرِ قوله عليه السلام: «لا تزالُ طائفةٌ من أُمتي ظاهرين على الحقِّ حتى يأتيَ أمرُ اللهِ وَهُمْ على ذٰلك»[3] مع أن الاحتمالاتِ المذكورةَ، إذا حُقِّقَ أمرُها على التفصيل، بانَ ضعفُها، أو ضعفُ بعضِها.

قوله: «ولأنَّ غالبَ الإجماعاتِ كذا». هٰذا دليلٌ آخرُ على أن السكوتَ دليلُ الرضا.

وتقريرُه: لو لم يَدُلَّ سكوتُ الساكت على الرضا، لتعذّر وجود[4] الإجماعِ بالأصالةِ، أو تَعَذّر وجوده غالباً، لأنَّ الإجماعَ النطقي عزيزٌ جداً، «إذ العلمُ بتصريحِ» كُلِّ واحدٍ من المجتهدين «بحكمٍ واحدٍ، في واقعةٍ واحدة مُتَعَذِّرٌ»، لٰكنَّ الإجماعَ موجودٌ في كثيرٍ من مسائل الشرع الفرعية وغيرها، وإنَّما كان ذٰلك بهٰذا الطريق[5]، وهو قولُ البعضِ، وإقرارُ البعض.

وفي المسألةِ دليلان آخران:

وهو أن[6] إقرار النبي ﷺ على ما سَمِعَهُ أو يراه دليلٌ على رضاه وتصويبه، فكذٰلك سكوتُ المجتهدين وإقرارُهم، لأنهم شهداءُ اللهِ في الأرض بنصِّ السنة الصحيحة[7].

---

(١) ساقطة من (و).

(٢) في (آ) و(هـ): عَـرى، والرجز لابن دريد من مقصورته انظر «شرح المقصورة» ص ١٨٤ للتبريزي.

(٣) تقدم تخريجه في ص ٢١.

(٤) في (ب): «وجوده»، وهو خطأ.

(٥) في (و): ذلك تمهيداً لطريق.

(٦) ساقطة من (هـ).

(٧) في (ب) و(و): الصحيح. وروى أحمد ١٨٦/٣ و ٢١١ و ٢٤٥، والبخاري (١٣٦٧) (٢٦٤٢) ومسلم=

الثاني: أن التابعين كانوا إذا أَشْكَلَ عليهم مسألةٌ[1]، فوجدوا فيها قولَ صحابي مُنتشراً لم يُنْكَرْ؛ لم يَعْدِلُوا عنه، وذٰلك إجماعٌ من التابعين على كونه حجةً.

واعلَمْ أن ما ذكرناه من الدليل على أن ذٰلك إجماعٌ، تَظهرُ قوتُه فيما إذا استدللنا به على أنه حجةٌ ظنيةٌ،لكن الشيخَ أبو محمد ضَعَّفَ القولَ بأنه حجةٌ لا إجماع.

قال: لأنا إن قَدَّرْنا رضا الساكت، فهو إجماع، وإلا فهو قولُ بعض أهل العصر، وليس بحجةٍ.

١٨٧ وأما الفرقُ بينَ قول المفتي[2] والحاكم، بالمهابة وعَدَمِها، وما ذكر قبلُ، فإنَّما يَتَّجِهُ بعدَ استقرارِ المذاهب، أما قبلَ ذٰلك، فالحاكمُ كالمُفتين في ذٰلك.

تنبيه[3]: القاعدةُ بمقتضى العقلِ واللغةِ أن لا يُنْسَبَ إلى ساكت قولٌ، إلا بدليل يَدُلُّ على أن سكوتَه كالقولِ، حكماً أو حقيقةً، لأَنَّ السكوت عَدَمٌ مَحْضٌ، والأحكامُ لا تترتبُ[4] على العَدَمِ، ولا يُستفادُ منه الأقوالُ.

فلهٰذا لو أتلف إنسانٌ مالَ غيرِه، وهو ساكت لم يمنَعْه، ولم يُنْكِرْ عليه، ضَمِنَ المُتْلِفُ، ولا يُجعلُ سكوتُ المالكِ إذْناً فيه.

ولو ادُّعي على[5] شخص دعوى، فلم يُجب بنفي ولا إثبات، لم يجعل

= (٩٤٩) والترمذي (١٠٥٨) والنسائي ٤/٤٩ و ٥٠ عن أنس بن مالك أنه مُرَّ بجنازة فأثنوا عليها خيراً، فقال النبي ﷺ: «وجبت» ثم مر بأخرى، فأثنوا عليها شراً، فقال: وجبت، فقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: ما وجبت؟ قال: «هذا أثنيتم عليه خيراً فوجبت له الجنة، وهذا أثنيتم عليه شراً فوجبت له النار، أنتم شهداء الله في الأرض».

(١) ساقطة من (هـ).

(٢) تحرفت في (هـ) إلى: المنفي.

(٣) جاء في هامش (و) ما نصه: معرفة الكلام على مسألة الساكت.

(٤) في (ب) و(هـ): لا تُرتب.

(٥) ساقطة من (آ).

مُقِرّاً بالحَقِّ بسكوته، بل يقولُ له الحاكمُ: إن أجبتَ، وإلا جَعَلْتُك ناكلاً، وقضيتُ عليك، فإذا لم يُجب، قضى لوجودِ شرطِ القضاء، وهو عَدَمُ إجابته، تنزيـلاً له منزلَةَ الإقرار، لظهورِه[1] فيه، لا أنه[2] إقرارٌ حقيقةً. وهٰذا من المواضعِ المستثناة التي يُنْسَبُ فيها إلى الساكتِ قولٌ بدليل، ولو قِيل له: أطلَّقت امرأتَك؟ أو أَعْتَقْتَ رقيقَكَ[3]؟ أو زَوَّجتَ ابنتك[4] فلاناً؟ أو بِعْتَه؟ أو رَهنته؟ أو وَهَبْتَه هٰذه العين؟ أو لفلانٍ عندك كذا؟ فسكت، لم يكن إقراراً.

أما إنْ قامَ دليلٌ شرعيٌّ أو عقلي على نسبة القول أو مقتضاه إلى الساكت، عُمِلَ به، كقوله عليه السَّلامُ في البكر: «إذْنُها صُماتُها»[5]، وكذلك ضَحِكُها وبُكاؤُها[6] يعني في تزويجها، وكقولنا: إن إقرارَ النبي عليه السَّلامُ على قولٍ أو فعل، مع علمه به، وقدرتِه على إنكارِه حجةٌ، وإن الإجماعَ السكوتي حُجَّةٌ، وكقولنا: إن مَنْ أقر بأحد ولدين ولدتهما امرأته في بطنٍ واحد، وسكت عن توأمه، لَحِقَه نسبُه، ولم يكن له[7] نفيه، لاستلزامِ إقرارِه [8]بتوأمه الإقرار به[8] عَقْلاً، إذ لا يُتصورُ كونُ أحدِهما منه والآخرِ من غيرِه، وكذٰلك لو هُنِّئَ بولدِه، فسكتَ، أو أمَّن على الدعاء له[9]، أو أَخَّر نفيه مع إمكانه، والعلم بأنَّ له نفيَه؛ لَحِقَه نسبُه، لقيام الدليل على أن السكوتَ ها هنا كالقول، ولو حَلَقَ

---

(١) في (ب): لظهور.

(٢) تحرفت في (ب) إلى: لأنه.

(٣) تحرفت في (ﻭ) إلى: رقبتك.

(٤) في (هـ): «ابنة» وهو خطأ.

(٥) تقدم في ٢/٧٥٧.

(٦) في جعل البكاء قرينة على الرضا نظر، إذ في ذلك خلاف بين الفقهاء، فيجعله البعض قرينة على عدم الرضا، لأن البكاء في الغالب يدل على كراهية الشيء والألم منه.

(٧) ساقطة من (ﻭ).

(٨ ـ ٨) ليست في (هـ).

(٩) ساقطة من (آ) و(ب) و(ﻭ).

حَلالٌ[1] رأسَ مُحرمٍ، وقدَرَ على الامتناع، فلم يمتنعْ، ولم يكن منه إذن، فهل الفدية عليه أو على الحالقِ؟ فيه وجهانِ، لأن سكوتَه هاهنا قويٌّ، لاقترانه بالقُدرةِ على المنع، فصارَ مُتردداً بينَ الإذنِ المَحْضِ، والسكوتِ المَحْضِ، وسكوتُ أحدِ المتناظرين عن الجوابِ لا يعدُّ انقطاعاً في التحقيق، إلا بإقرارٍ[2] منه، أو قرينةِ حالٍ ظاهرة، مثل أن يُعْرَفَ بحبِّ المناظرةِ، وقَهْرِ الخصوم، وتوفر الدواعي[3] على ذٰلك، فهٰذا سكوتُه في مجرى[4] العادةِ لا يكونُ إلا عن انقطاع.

أمّا لو انتفت القَرينةُ، لم يَدُلَّ سكوتُه على[5] الانقطاع، لتردُّدِه بينَ استحضارِ الدليل، وترفُّعِه عن الخَصْمِ لظهورِ[6] بَلادتِه، أو تعظيمه، وإجلاله عن انقطاعِه معه، أو إفضاءِ المناظرةِ إلى الرياء، وسُوءِ القَصْدِ، فَيُحبُّ السلامةَ بالسكوتِ، ونحو ذٰلك من الاحتمالات، ولذلك اشتهر بينَ العامة، إذا قَرَّروا شَخصاً[7] بأمرٍ، فسَكَتَ، قالوا: سكوتُه إقرارُه[8]، وليس ذٰلك مُطلقاً، بل إن ظهرت قرائنُ الإقرار، دَلَّ سكوتُه عليه، وإلاّ فلا.

ومن هٰذا الباب وَقَعَ النزاعُ بينَ العلماء في بيعِ المعاطاة، نحو: خُذ، وأعطني، أو يتعاطيان بلا قولٍ أصلاً من إيجاب وقبولٍ[9]، فالمشهورُ عن الشافعي: لا يَصِحُّ، لأنَّ مالَ الغير حرامٌ إلا بالتراضي وهو خفيٌّ في النفس،

---

(١) يقال: رجل حَلاَلٌ، أي: غير مُحرم ولا متلبس بأسباب الحج. (اللسان: حلل).

(٢) في (ب): بإقراره منه.

(٣) في (و): الداعي.

(٤) تحرفت في (آ) إلى: مجرد.

(٥) في (و): «سكوته شخصاً على»، ولا معنى له.

(٦) في (آ) و(ب): «لظهوره»، وهو خطأ.

(٧) ساقطة من (آ) و(ب).

(٨) في (و): قراره.

(٩) في (آ و ب و و): ولا قبول.

يحتاجُ إلى قولٍ يَدُلُّ عليه، لأن الساكتَ لا يُنْسَبُ إليه قولٌ، والصحيحُ الأكثر عن العلماء صحتُه، لِدلالةِ[1] السكوت مع قرائنِ الأحوالِ[2] على الرضا قَطْعاً، ولاصطلاحِ الناس عليه في كُلِّ عصرٍ من غير نكير، فكان إجماعاً مما نحن فيه، ويتخرج على هٰذه القاعدةِ كلُّ ما أشبهَ هٰذه المسائلَ.

والسِّرُّ فيه: أن العبارات ليست مقصودةً لذاتِها، بل لِدلالتِها على ما في النفوس من الإراداتِ والمعاني، فإذا حصلت الدلالةُ على ذٰلك بدونِ الألفاظِ، صارت فضلةً لا حاجةَ إليها، كما لا يحتاجُ الطائرُ في صعودِه السطح إلى نَصْبِ سُلَّمٍ، لاستغنائه عنه بالجَناحِ، ولهٰذا وقع الحَذْفُ[3] كثيراً في كلامِ العرب، لحصول مقصودِ اللفظ المحذوف بالقرائنِ، والله تعالى أعلم.

---

(١) في (ب): «لدلالته»، وهو خطأ.

(٢) تحرفت في (و) إلى: الأموال.

(٣) ساقطة من (آ) و(ب) و(هـ).

السابعةُ: إذا اختلفوا على قولينِ، امتنعَ إحداثُ ثالثٍ خِلافاً لبعضِ الحنفيةِ والظاهريةِ.

لنا: هو مخالفةُ سبيلِ المؤمنين ونسبةٌ للأمةِ إلى تضييعِ الحَقِّ.

قالوا: لم يُصَرِّحُوا بتحريمِ الثالثِ، فجازَ كما لو عُلِّلَ أو استُدِلَّ بغيرِ عِلتهِم ودَليلهِم، وكما لو نَفَى بعضٌ في مسألتين وأثبتَ بعضٌ، فنفَى الثالثُ في إحداهما وأثبتَ في الأُخرى.

قلنا: وسَكَتُوا عن الثاني، ولم يَجُزْ إحداثُه، والعلةُ والدليلُ يجوزُ تعدُّدُهما ولم يَتَعَبَّدُوا به، والواحدُ منهما يكفي، والنافي في إحدى المسألتين دونَ الأُخرى لم يَخْرُجْ عن سبيلِ المُؤمنينَ، ومِنْ ثمَّ جازَ انقسامُ الأمةِ إلى فرقتين تُصيبُ كُلُّ واحدةٍ في إحدى المسألتين وتُخطىءُ في الأخرى على الأصحِّ فيه، إذ الممتنعُ خَطَأُ الجميعِ في كلتيهما لا في بعضٍ بالتركيب.

وقيلَ: إن رَفَعَ الثالثُ الإجماعَ امتنعَ، وإلا فَلاَ، وهو أَوْلَى.

* * *

هل يجوز إحداث قول ثالث؟

المسألةُ «السابعة: إذا اختلفوا» يعني أهلَ العصر «على قولين، امتنع»[1] على مَنْ بعدَهُم «إحداثُ» قولٍ «ثالثٍ» عند الجمهورِ، «خلافاً لبعضِ الحنفيةِ، والظاهريةِ» والشيعة.

قوله: «لنا:»، أي: على امتناعِ إحداثِ القولِ الثالث وجهان:

أحدهما: أن ذٰلك «مخالفةُ سبيل المؤمنين»، فيمتنعُ، أما أنه خلافُ سبيلِ المؤمنين، فلأنَّ اختلافَهم على قولينِ حصرٌ للحق[2] فيهما فلا

---

(١) ساقطة من (ب).

(٢) تحرفت في (و) إلى: المحقق.

يتجاوزُهما، فالقولُ الثالثُ خارجٌ عن سبيلِ المؤمنين، وعن الحقِّ المحصورِ فيه، وأما أنَّ[1] خلاف سبيلِ المؤمنين، مُمتنعٌ[2] بالأدلةِ للإجماعِ السابقة[3].

الوجه الثاني: أن ذٰلك يوجبُ نسبةَ الأمة إلى تضييع الحق، وهو غيرُ جائز، وما أفضى إلى غير الجائز لا يجوزُ.

أما أنه يوجبُ نسبةَ الأمة إلى ما ذكرنا، فلما تقدَّمَ من أن[4] اختلافَهم على قولين اقتضى حصرَ الحقِّ فيهما، فلو كانَ القولُ الثالث حقّاً، لكانت الأمةُ قد ضيعته. وأما أن نسبتَها إلى تضييعِ الحقِّ لا يجوزُ، فلأن ذٰلك ينافي العصمةَ، وقد دَلَّ الدليلُ على عصمتها، وما نافى مقتضى الدليل لا يجوزُ، وأما أنَّ ما أفضى إلى غيرِ الجائز لا يجوزُ، فلأن وسيلةَ الممنوعِ ممنوعةٌ، ومن كليات[5] القواعدِ: أن الوسائلَ تتبعُ المقاصدَ.

قلت: ويرد على الوجهين منعُ أَنَّ اختلافَهم على قولين حصرٌ للحق فيهما، بل إنما أجمعوا[6] على جوازِ القولين، لا على نفي الثالث، وأن الإجماعَ على القولين مشروطٌ بعدمِ حدوثِ الثالث، فلما حَدَثَ الثالثُ، تَبيَّن[7] أن اتفاقَهم على القولين، لم يكن إجماعاً.

قوله: «قالوا:»، يعني المجوزين لإحداثِ قولٍ ثالث، احتجوا بأن المختلفين على قولين «لم يُصَرِّحُوا بتحريمِ» القول «الثالثِ، فجازَ» إحداثُه، كما لو عَلَّلُوا أو استدلوا بعلةٍ أو دليل، فعَلَّلَ مَنْ بَعدَهُم، أو استدلَّ بغيرِ تلك العلة وذٰلك الدليلِ، فإن ذٰلك جائزٌ، فكذا إحداث القولِ الثالث، وكذا لو[8]

(١) في (آ) و(هـ): أنه.

(٢) في (آ) و(ب): فيمتنع.

(٣) لعل الأولى في العبارة أن تكون: وأما أن خلاف سبيل المؤمنين ممتنع فبأدلة الإجماع السابقة.

(٤) ساقطة من (آ).

(٥) تحرفت في (هـ) إلى: كتاب.

(٦) تحرفت في (ب) إلى: اجتمعوا.

(٧) في (آ): تبينا.

(٨) ساقطة من (آ) و(ب) و(و).

نفى بعضُ أهلِ العصر الحكمَ في مسألتين، وأثبتَه بعضُهم فيهما، «فنفى الثالثُ في إحداهما، وأثبت في الأُخرى» جازَ.

كما لو قال قائل: إذا أُودع الصبي المميز والعبدُ مالاً، فأتلفاه، ضَمِناه، وقال قائل: لا يَضْمَنان، فقال الثالث: يضمن العبدُ دونَ الصبي.

وكما لو قال قائل: لا يَطْهُرُ جلدُ الكلب، ولا الخِنزيرِ بالدِّباغِ. وقال آخر: يَطْهُران[1]، فقال ثالث: يَطْهُرُ جلد الكلب دونَ الخِنزيرِ، وأشباه ذلك، فكذا إحداثُ القولِ الثالثِ.

قوله: «قلنا: وسكتوا عن الثاني، ولم يَجُزْ إحداثُه». هٰذا نقضٌ لِقولِهم: إن المختلفين على قولين لم يَصَرِّحُوا بنفي الثالث، فيجوزُ إحداثُه، وإلزام لهم على اعتلالهم فيه ما لا يقولون به[2].

وتوجيه النقض المذكور: أنهم كما لم يصرحوا بنفي الثالث؛ كذلك إذا اتفقوا على قولٍ واحد، لم يُصَرِّحوا بنفي قولٍ ثانٍ، بل سكتوا عنه، ولم يَجُزْ إحداثُه باتفاقٍ، فإنْ كانَ عدمُ تصريحهم بالثالث لا يمنع[3] من إحداثِه، فليكن عدمُ تصريحهم بالثاني غيرَ مانعٍ من إحداثِه، ولم يقولوا به.

قوله: «والعلة والدليل»، إلى آخره[4]. هذا فرقٌ بين إحداث القـول الثالث، وبينَ التعليلِ أو الاستدلالِ بغير ما استدل به أهلُ العصر.

وتقريرُ الفرق: أن «العلةَ والدليلَ يجوزُ تعددُهما»، أي: ثبوت الحكم بعلتين، أو دليلين، يخفى أحدُهما عن أهلِ العصرِ الأول، ويظهر لأهلِ العصر الثاني، وليسوا متعبدين بالاطلاعِ[5] على جميعِ العللِ والأدلَّة، إذ

---

(١) في (آ): يطهر.

(٢) في (آ): فيه.

(٣) في (هـ): لا يمتنع.

(٤) ذكر هنا في (هـ) عبارة «المختصر» بتمامها.

(٥) في (و): بالإجماع.

المقصودُ معرفةُ الحكم، وذلك بالعلة الواحدة والدليلِ الواحد[1]، فالعللُ والأدلةُ وسائلُ لا مقاصدُ، بخلاف الحكم، فإنه لا يجوزُ تعدُّده في المحل الواحد، فيكونُ منفياً مثبتاً، أو واجباً محرَّماً[2] من جهةٍ واحدة، وهو متعبد به، مقصودٌ لذاته، فإحداثُه ـ بعد الاتفاق على غيرِه ـ خلافٌ لسبيل المؤمنين المقصود، ونسبةٌ لهم إلى تضييعِ الحق وإهماله، بخلافِ العلة والدليل.

قوله: «والنافي»[3]، إلى آخره[4]. هذاجوابٌ عن قياسِهم على ما لو نفى البعضُ في[5] مسألتين، وأثبتَ البعضُ الآخر فيهما، فنفَى الثالثُ[6] في إحداهما.

وتقريرُه: أن «النافيَ في إحدى المسألتين دوَن الأُخرى لم يَخْرُجْ عن سبيلِ المؤمنين»، ألا تراه في المثال المذكورِ وافَقَ بَعْضَهم في تضمين العبدِ، والبعضَ الآخر في عدمِ تضمين الصبي، بخلافِ مَنْ أحدثَ قولاً ثالثاً، فإنه خَرَجَ عن سبيلِ المؤمنين خُروجاً كلياً.

قوله: «ومِنْ ثَمَّ»، أي: وَمِنْ جهةِ أن[1] الممتنعَ إنما هو الخروجُ الكلي عن سبيلِ المؤمنين، لا الخروج الجزئي؛ «جازَ» أن تنقسم «الأمةُ إلى فرقتين، تُصيبُ كلُّ واحدة» منهما «في إحدى المسألتين، وتُخطىءُ في الأخرى على الأصحِّ» في ذلك.

١٨٨

مثاله: خطأُ الحنابلةِ في تقديمِ بينة الخارج، وإصابةُ[7] الشافعيةِ في

(١) ساقطة من (هـ).
(٢) تحرفت في (و) إلى: مجزياً.
(٣) تحرفت في (و) إلى: الثاني.
(٤) ذكر هنا في (هـ) عبارة «المختصر» بتمامها
(٥) تحرفت في (ب) إلى: من.
(٦) في (آ): القول الثالث.
(٧) تحرفت في (هـ) إلى: وأصله.

تقديم بينةِ الداخل، وخطأُ الشافعيةِ في إباحةِ البنت المخلوقةِ من الزنى، (١وكراهةِ الماءِ المُشمَّس١)، وإصابةُ الحنابلةِ في تحريمها وعدمِ كراهته. وأمثالُ هٰذا كثير، لأنَّ الممتنعَ خطأُ جميع الأمة في كلتا المسألتين «لا في بعض بالتركيب»، أي: ليس الممتنعُ خطأَ الأمة(٢) في بعضِ المسائل خطأً(٢) مركباً، بأن تُخطِىءَ هٰذه الطائفةُ في هٰذه المسألة، وهٰذه الطائفة في تلك المسألةِ الأخرى، لأنَّ الخطأَ المركَّب جزئي، ولا دليلَ على عصمتها منه، إنما دلَّ الدليلُ السمعي على نفي الخطأ الكلي؛ وهو أن يُخْطِىءَ مجموعُ الطائفتين في كل واحدة من المسألتين؛ بخلافِ الخطأ المركب، لأنها إن كانت فيه مخطئة من وجهٍ، فهي مصيبةٌ من وجهٍ.

واعلم أَنَّ خطأَ كُلِّ فرقةٍ في مسألة هو واسطةٌ بينَ طرفين، فلهٰذا خرجَ الخلافُ فيه، وذٰلك لأن(٣) القسمةَ تقتضي أنه؛ إما أن تُخطىءَ كلُّ واحدة من الفِرقتين(٤)، في كل واحدة من المسألتين، أو تُصيبَ كلُّ واحدة من الفرقتين(٤)، في كل واحدةٍ من المسألتين، أو تصيبَ كل واحدة في(٥) مسألةٍ، وتخطىءَ في الأخرى، فالأولُ ممتنع، لأنه خطأٌ كلي، والثاني جائزٌ حَسَنٌ، لأنه إصابةٌ كلية، والثالثُ واسطة، لأنه خطأ من وجهٍ دونَ وجه، فبالنظرِ إلى ما فيه مِن الخطأ أُلْحِقَ بالطرفِ الأول، وهو الخطأ الكلي في الامتناع، وبالنظرِ إلى ما فيه مِن الصواب أُلْحِقَ بالطرف الثاني، وهو الصوابُ الكلي في الجواز.

قوله: «وقيل: إنْ رَفَعَ الثالثُ الإجماعَ امتنعَ، وإلا فلا، وهو أولى» هٰذا

(١ - ١) ساقط من (آ).

(٢) ساقطة من (و).

(٣) في (آ) و (ب) و (هـ): أن.

(٤) في (ب) و (و): الفريقين.

(٥) تحرفت في (ب) و (هـ) إلى: من.

قولٌ ثالثٌ في المسألة، وهو أن إحداثَ القولِ الثالث إنْ رَفَعَ الإجْمَاعَ الأول على القولين الأولين، لم يَجُزْ، وإن لم يَرْفَعْه، جاز. وهٰذا التفصيل اختيارُ الإمامِ فخرِ الدين في «المحصولِ»[1]، والآمِدي في «منتهى السول».

مثالُ الرافعِ لِما اتفق عليه القولانِ الأولانِ: أن[2] الوالِدَ لا يُقتلُ بولدِه عند الأكثرين مُطلقاً، وقال مالك: يُقتل إذا تَعَمَّدَ قتلَه، مثل أن يَذْبَحَه ذَبْحاً ونحوه؛ لا أن حَذَفَه بسيفٍ ونحوه؛ لاحتمالِ أنه أرادَ تأديبَه، فأتى على نفسه خطأً. فلو قالَ قائلٌ آخر: يُقتلُ بولدِه[3] مُطلقاً، كان رافعاً للإجماعِ الأول.

وكذا لو قالَ بعضُ الأمة باعتبار النِّيَّةِ في كل طهارة، وقال البعضُ الآخر: باعتبارِها في بعض الطهاراتِ دونَ بعض، كقول أبي حنيفة: يُعتبر للتيمم[4] دونَ الوضوء، فالنافي لاعتبارِها[5] في جميع العبادات مطلقاً؛ يكونُ رافعاً للإجماعِ الأول.

وكذا[6] لو قالَ[7] بعضُ الأمةِ: الجَدُّ يُسْقِطُ الإخوةَ، ويأخذ المالَ دونَهم، وهو قولُ أبي بكرٍ الصديق ـ رضي الله عنه ـ وقال بعضُهم: يُقاسِمُهم كأخٍ[7]، وهو قولُ زيد بن ثابت على تفصيل فيه[8]، فلو قالَ قائل: إن الإخوةَ يحوزُون المالَ كُلَّه[7]؛ كان رافعاً للإجماع. على أنَّ القرافي حكى عن ابنِ حزم في «المحلى» أنَّ بعضَ الناسِ قال: المالُ كلُّه للإخوة، تغليباً للبُنُوَّةِ على الأبوة،

(١) انظر «المحصول» ٢/١/١٧٩ فما بعدها.
(٢) ساقطة من (هـ).
(٣) تحرفت في (هـ) إلى: بوالده.
(٤) في (آ): التيمم.
(٥) في (آ): اعتبارها.
(٦) في (ب) و(و) و(هـ): وكذلك.
(٧) ساقطة من (و).
(٨) تحرفت في (آ) إلى: منه.

فعلى هذا لا يَصِحُّ هٰذا المثالُ، لِكون القول الثالث ليس[1] رافعاً للإجماع، وإنما الرافعُ للإجماعِ أن يقدرَ قولُ قائلٍ بأن الجَدَّ يُقَاسِمُ الإخوة نصفين؛ قَلُّوا أو كَثُروا، أو يُفصِّلُ بين أن يكونوا لأبوين، فيحوزونه أو يُقاسمون، أو لأبٍ، فينفردُ[2] به عنهم، ونحو ذٰلك من التقديرات التي لم يَقُل بها قائلٌ.

ومثال ما ليس رافعاً[3] للإجماع: ما سَبَقَ من النفي في إحدى المسألتين دونَ الأخرى، وكما لو اختلفوا في اعتبار النيةِ في الطهارات نفياً وإثباتاً، فالقولُ بإثباتِها[4] في البعضِ دونَ البعض لا يَمْتَنِعُ، لأنه لم يرفعِ الإجماعَ الأول، بل وافقَ كلُّ فريق في بعض ما ذهبَ إليه، وذٰلك لا يتحققُ به مخالفةُ سبيل المؤمنين، فلا يكونُ باطلاً، لأن الدليلَ السمعي إنما دلَّ على تحريمِ مخالفةِ سبيلِ المؤمنين، فسبيلُ بعضِهم لا يتناولُه دليلُ السمع، وإلا لانْعَقَدَ الإجماعُ بقولِ بعضِهم، وهو باطلٌ، والله تعالى أعلم.

---

(١) سقطت من أصول النسخ، واستدركت من هامش (آ).

(٢) في (آ) و(ب) و(هـ): فيفرد.

(٣) في (هـ) و(و): برافع.

(٤) في (آ): في إثباتها.

الثامنة: اتفاقُ التابعينَ على أحدِ قولي الصحابةِ إجماعٌ عندَ أبي الخَطَّابِ والحنفيةِ خِلافاً للقاضي وبعضِ الشافعيةِ.

لنا: سبيلُ مؤمني عَصْرٍ فينهَضُ السمعي، كاتفاقِ الصحابة على أحدِ قَوْلَيْهم.

قالوا: فُتيا بعضِ الأُمةِ، ولا يبْطُلُ مذهبُ الميتِ بموتِه.

قلنا: يلزَمُ اختصاصُ الإجماعِ بالصحابةِ كقولِ داود، وهو باطلٌ باتفاقٍ.

* * *

اتفاق التابعين على أحد قولي الصحابة

المسألة «الثامنة: اتفاقُ التابعين على أحدِ قولي الصحابة إجماعٌ»، أي: إذا اختلفَ الصحابةُ على قولين، فاتفق التابعون على أحدِهما، كان ذٰلك إجماعاً «عندَ أبي الخطاب والحنفيةِ، خِلافاً للقاضي وبعضِ الشافعية» حيثُ قالوا: ليس ذٰلك بإجماعٍ.

قال القرافي: لنا وللشافعية فيه قولانِ مَبْنيان على أنَّ إجماعَهم على الخلاف يقتضي أنه الحقُّ، فيمتنِعُ الاتفاقُ بعدَه، أو هو مشروطٌ بعدمِ الاتفاق، وهو الصحيحُ.

قلت: واختارَ الآمِدي امتناعَ الاتفاقِ بعد[1] الخلافِ، وليس ذٰلك مخصوصاً بالتابعين مع الصحابة، بل أيِّ عصرٍ من الأعصار اختلفَ أهلُه، فهل يَصِحُّ اتفاقُ أهلِ العصر بعدَه على أحدِ القولين؟ ولا نِزَاعَ في إمكانِ تَصَوُّرِ ذٰلك عَقْلاً، بل في صحتِه شَرْعاً.

«لنا:»، أي: على صحةِ ذٰلك أن اتفاقَ أهلِ العصر الثاني «سبيلُ مؤمني عصر، فينهَضُ» الدليلُ «السمعي»[2]، على كونه معصوماً، بناءً على ما سَبَقَ

---

(١) تحرفت في (ب) إلى: بعدم.

(٢) ساقطة من (هـ).

من[1] أن إجماعَ كل عصر حُجَّةٌ، وصار ذٰلك «كاتفاقِ الصحابة على أحد قوليهم»[2] فإنه يكون إجماعاً، كذٰلك هذا.

قوله: «قالوا:»، يعني المانعين لكونِ الاتفاق على أحد قولي أهل العصرِ الأول حجةً؛ قالوا: هٰذا الاتفاقُ هو «فُتيا بعضِ الأمة»، فلا يكونُ إجماعاً، لأن العِصْمةَ إنما تثبُتُ لمجموعِ الأمةِ، لا لبعضِها، والدليلُ على أنه فُتيا بعضِ الأمة هو أن حُكْمَ القولِ الآخر من قولي أهلِ العصر الأول باقٍ، لأنَّ القائلين به وإن ماتوا؛ لكنَّ قولَهم لم يَمُتْ، لأن مذهبَ الميتِ لا يبطُلُ بموتِه، بدليل أن أقوالَ أئمةِ[3] السلفِ معمولٌ بها، مُعْتَمَدٌ عليها بعدَ موتِهم إلى يومنا هٰذا فما[4] بعدَه، وإذا ثبتَ أن أحد قولي أهلِ العصرِ الأولِ لم يَبْطُلْ بموتِ قائلِه؛ كان اتفاقُ أهلِ العصر الثاني على القولِ الآخر اتفاقاً على فُتيا بعضِ الأمة، وذٰلك ليس بإجماع.

قوله: «قلنا: يلزَمُ اختصاصُ الإجماعِ بالصحابة، كقول داود، وهو باطلٌ باتفاق».

توجيهُ هٰذا الجوابِ أن يقال: القولُ بأنَّ[5] اتفاقَ أهلِ العصرِ الثاني على أحد قولي أهلِ العصر الأول لا يكونُ إجماعاً، لما ذكرتُموه من أنَّه فُتيا بعضِ الأمةِ لا كُلِّها، يلزَمُ منه اختصاصُ الإجماعِ بالصحَابة، بأن لا يَصِحَّ انعقادُ الإجماع إلا منهم، ولا يَصِحَّ ممن بعدَهُم، لأنَهم وإن ماتوا، فأقوالُهم لم تبطُلْ بموتِهم، فكلُّ مَنِ اتفقَ بعدَهُمْ على حكمٍ، فقولُه[6] فتيا بعضِ الأمة لا فُتيا

(١) ساقطة من (و).
(٢) تحرفت في (ب) إلى: قولهم.
(٣) ساقطة من (آ).
(٤) تحرفت في (و) إلى: فيما.
(٥) ساقطة من (هـ).
(٦) تحرفت في (و) إلى: فقولهم.

كلِّها؛ فلا يُتصوَّرُ انعقادُ الإجماع بعدهم، كما ذهب إليه داودُ الظاهري، لكن اختصاصَ الإجماعِ بالصحابة باطلٌ، باتفاقٍ[1] منا ومن الخَصْمِ في هٰذه المسألةِ، فيبطُلُ ملزومُه، وهو أن اتفاقَ أهلِ العصر الثاني على أحدِ قولي أهلِ العصر الأول، ليس بإجماعٍ[2] فيَصِحُّ ما قُلناه من أنَّهُ إجماعٌ.

اتفاق أهل العصر الواحد بعد اختلافهم

تنبيه: أما اتفاقُ أهلِ العصرِ الواحد بعدَ اختلافهم، فجائـزٌ، خِلافـاً للصَّيْرَفي، ودليلُ الجوازِ الوقوعُ، فإن الصحابةَ اختلفوا في أحكامٍ كثيرةٍ، ثم اتَّفقوا، وقد سبقت أمثلتُه في مسألةِ انقراض العصر، ولعل الصيرفي يحتجُّ بأنَّ اختلافَهم على قولين فأكثرَ؛ إجماعٌ منهم على تسويغِ الخلافِ في المسألة، والأخذِ بكل واحدٍ [3]من الأقوال[3] فيها بالاجتهادِ، فاتفاقُهم بعد ذٰلك على أحدِ الأقوال رَفْعٌ لذٰلك الإجماع، ومعارضةٌ للإجماع[4] الأَوَّلِ بالثاني، وهو باطلٌ.

والجواب أن اتفاقَهم على أحدِ قوليهم سبيلُ المؤمنين فيجبُ اتباعُه، وأما كونُ اختلافِهم إجماعاً على تسويغِ الأخذ بكلٍّ من القولين، فممنوعٌ، وإنْ سُلِّمَ، لكن ذٰلك الإجماع مشروطٌ بعدمِ الإجماعِ الثاني على أحدِ القولين.

فإن قيل: لو جازَ أن يكونَ الإجماعُ على تسويغِ الخلاف المذكور مشروطاً بعدمِ الإجماع الثاني، لجازَ أن يكونَ إجماعُهم على قولٍ واحدٍ مشروطاً بعدم إجماعٍ ثانٍ، لكنَّ ذٰلك يوجبُ أن لا يستقرَّ إجماعٌ أصلاً، وأن[5] يجوزَ نقضُ الإجماع بالإجماع أبداً، وهو باطلٌ، فالمفضي إليه باطل.

فالجواب: أن ذلك غيرُ لازم، لأن الإجماعَ على قولٍ واحد تعينت فيه المصلحةُ ووجهُ[6] الحق، فاستقرَّت له العصمةُ، بخلافِ الاختلاف على

(١) تحرفت في (ب) إلى: باتفاقهم.
(٢) «ليس بإجماع» لم ترد في (آ) و(ب) و(هـ).
(٣ ـ ٣) ساقط من (هـ).
(٤) في (آ): الإجماع.
(٥) في (ب): إلا وأن، وهو تحريف.
(٦) في (هـ): وجهة.

قولين، فإن جهةَ المصلحة لم تتعيَّنْ في أحدِهما، فلم تستقرَّ العصمةُ في الإجماع على تسويغ الأخذِ بكل منهما، فكان استقرارُه مَشْروطاً بعدمِ ما هو أقوى منه، فإذا وُجد، زال الإجماعُ الأولُ لزوالِ شرطِه، والله تعالى أعلم.

التاسعة: اتفاقُ الخلفاءِ الأربعة ليسَ إجماعاً؛ وكذا أبي بكرٍ وعُمَرَ رضي الله عنهما وأَوْلَى. والخلافُ عن أحمدَ فيهما يُفيدُ أنه حُجةٌ. وإجماع أهل المدينةِ من الصحابة والتابعين ليسَ بحُجَّةٍ خِلافاً لمالكٍ.

لنا: العصمةُ للأُمّةِ لا للبعضِ ولا للمكانِ، قالَ: يمتنعُ اتفاقُ الجَمِّ الغفيرِ من أَهْلِ الاجتهادِ على الخَطَإِ عادةً.

قلنا: باقِي الأمةِ أكثرُ، فالتمسكُ بهٰذا في حَقِّهم أَوْلَى.

* * *

اتفاق الخلفاء الراشدين

المسألة «التاسعة: اتفاقُ الخُلفاءِ الأربعة» بعد رسول الله ﷺ، مع مخالفةِ غيرهم لهم «ليس إجماعاً، وكذا» اتفاقُ الشيخين «أبي بكر وعمر، وأولىٰ»، أي: إذا لم يكن[1] اتفاقُ الأربعةِ إجماعاً، فقولُ اثنين منهم أَوْلَى أن لا يكونَ إجماعاً، ودَليلُ ذلك[2] ما سَبَقَ من أن العصمة تَثْبُتُ لمجموع الأمة، وهؤلاء بعضُها.

قوله: «والخلافُ عن أحمد فيهما يفيدُ أنه حجة» يعني أن أحمد ـ رحمه الله ـ نُقلَ عنه الخلافُ في المسألتين، فنقل[3] عنه انعقادُ الإجماعِ باتفاق الأربعةِ، وباتفاقِ الشيخين فقط، وهو قولُ القاضي أبي حازمٍ في اتفاق الأربعة، ويلزَمُه القولُ بذٰلك في الشيخين أيضاً.

وحجةُ هٰذا القولِ قولُه ﷺ: «عَلَيْكُم بسُنّتي وسُنَّةِ الخلفاءِ الراشدين من بعدي عَضُّوا عَلَيْها بالنَّواجِذِ»[4]، وقولُه ﷺ: «اقتدوا باللَّذَيْنِ من بعدي أبي بكر

(١) ساقطة من (و).

(٢) في (و): وذلك دليل.

(٣) في (آ): فقيل.

(٤) حديث صحيح، وقد تقدم تخريجه في ٢/٤١٦.

وعُمَرَ»[1]، ولَوْ لم تَقُمِ الحجةُ بقولهم، لما أُمرنا[2] باتباعِهم[3].

والجواب: أن سنةَ الخلفاءِ الراشدين إن كانت هي سنةَ رسولِ الله ﷺ، فلا اختصاصَ لهم بها، وسنةُ رسول الله ﷺ ودينُه دلَّ على اعتبارِ قول جميعِ الأمة لا بعضِها، وإن كانت غيرَ سنةِ رسول الله ﷺ، لم تُعْتَبَرْ، فكان الإجماعُ الذي دَلَّ عليه الدليلُ السمعي أولى بالاتباع، وإن سَلَّمنا اعتبارَ سنتهم، فإما أن لا تُعْتَبَرَ سنةُ رسول الله ﷺ مع سنتهم، أو تُعْتَبَرَ معها، فإن لم تُعْتَبَرْ، لَزِمَ استقلالُ سُنَّتِهم بالصَّواب، مع مخالفتها سنةَ رسول الله ﷺ، وهو باطلٌ بإجماعٍ. وإن اعتبرت معها[4] سنةُ الرسولِ ﷺ، لم تستقلَّ سنتُهم بإصابة الحق، لأنَّ ما اعْتُبِرَ له سببان[5]، أو عُلِّقَ على سببين[6]، لم يحصُلْ بأحدِهما.

189

أما قولُه ﷺ: «وسنةِ الخُلفاءِ الراشدين»؛ فهو تعريفٌ بصفةِ الخلافةِ مع الرشاد، فلا يختصُّ بالأربعة ولا بالشيخين، بل يتناولُ كُلَّ خليفة راشدٍ، فيجبُ أن يَضُمَّ في الاعتبارِ إلى قولهم قولُ كُلٍّ[7] من اتَّصَفَ بذلك كعمر بنِ عبد العزيز ونحوه.

سَلَّمنا أَنَّ المرادَ بالخلفاءِ الراشدين الأربعةُ المذكورون، لكن الأمرَ باتباعِ سنتهم لا ينفي اعتبارَ بقيَّةِ الأُمَّةِ معهم، إذ بقيَّةُ الأمـةِ مسكوتٌ عنهم في الحديث. وقد دَلَّ دليلُ الإجماع على اعتبارِ قولهم، فصارَ تقديرُ الحديث:

(1) حديث صحيح وقد تقدم تخريجه ٢/٩٩.
(2) في (آ): أمر.
(3) في (هـ): باتباعه.
(4) في (هـ): مع.
(5) في (آ): «أسباب»، وهي ساقطة من (د).
(6) في (ب): سنتين.
(7) ساقطة من (آ).

«عليكم بسنةِ الخلفاءِ الراشدين» (١ الموافقةِ لقولِ باقي أمتي، وخَصَّ الخلفاءَ الراشدين١) بالذكرِ لأنهم رؤساءُ الأمة وخيرُها وأفضلُها.

سلَّمنا أن المرادَ اتِّبَاعُ سنتهم فقط، لكن ليس ذٰلك نَصّاً في أن اتفاقَهم إجماعٌ، فَيُحْمَلُ على اتِّباعِهم في الفُتيا، أو(٢) السياسةِ، أو الروايةِ، أو تفسيرِ القرآن، يُقَدَّمُ قولُهم في ذٰلك، لِقِدَمِ عهدِهم في الإسلام، ورُسوخِهم فيه، أو على أن قولَهم حجةٌ. وقد بيَّنَّا أَنْ ليسَ كُلُّ حجة إجماعاً، وعليه حُمِلَ ما دَلَّ عليه قولُ أحمد، من أنه لا يخرجُ عنهم إلى قولِ غيرهم.

سَلَّمنا أن المرادَ أن اتفاقَهم إجماعٌ، لكن هاهنا ما يعارِضُه، وهو أن اتفاقَهم بمجرده، لو كان إجماعاً، للَزِمَ أن يكون قولُ كل واحد أو اثنين منهم إجماعاً، ولا قائلَ به، وإنما قُلنا ذٰلك لأنه ﷺ قال: «إنَّ اللهَ ضَرَبَ بالحقِّ على لسانِ عُمَرَ وقلبه»(٣). وقال عمر: وافقتُ ربي في ثلاثٍ(٤)، ونُقل عن الصحابة أنَّهم قالوا: كنا نَرَى أن مع عُمَرَ مَلَكاً يُسَدِّدُه، وقال ﷺ في حديث يرويه مِشْرَحُ ابنُ هاعان: «لَوْ كَانَ نَبيٌّ بَعْدِي يُنْتَظَرُ، لَكَانَ عُمَرُ»(٥)، وقال في علي: «اللهم

(١ ـ ١) ساقط من (ب).

(٢) تحرفت في (آ) إلى: إذ.

(٣) حديث صحيح. أخرجه أحمد ٢/٥٣ و٩٥، والترمذي (٣٦٨٢)، والبغوي في «شرح السنة» (٣٨٧٥) من طرق عن نافع عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الله جعل الحق على لسان عمر وقلبه». وصححه ابن حبان (٢١٧٥).
وله شاهد من حديث أبي هريرة عند أحمد ٢/٤٠١.
وآخر من حديث أبي ذر عند أحمد ٥/١٤٥ و١٦٥ و١٧٧، وأبي داود (٢٩٦٢) وابن ماجه (١٠٨)، وصححه الحاكم ٣/٨٦ـ٨٧، ووافقه الذهبي.

(٤) رواه البخاري (٤٤٨٣)، ومسلم (٢٣٩٩) عن أنس: قال عمر: وافقت اللهَ في ثلاث ـ أو وافقني ربي في ثلاث ـ قلت: يا رسولَ اللهِ، لو اتخذتَ مقامَ إبراهيمَ مُصلًّى، وقلت: يا رسول الله، يدخُلُ عليك البَرُّ والفاجرُ، فلو أمرتَ أمهات المؤمنين بالحجاب، فأنزلَ الله آيةَ الحجاب، قال: وبلغني معاتبة النبي ﷺ بعض نسائه، فدخلتُ عليهن، قلت: إن انتهيتُنَّ أو ليبدِلَنَّ اللهُ رسولَه خيراً منكن، حتى أتيتُ إحدى نسائه، قالت: يا عمر، أما في رسول الله ﷺ ما يَعِظُ نساءه حتى تعظَهُنَّ أنت؟ فأنزلَ اللهُ: ﴿عسى ربُّه إن طَلَّقكن أن يُبْدِلَه أزواجاً خيراً منكن مسلمات﴾ الآية.

(٥) حديث حسن، رواه أحمد ٤/١٥٤، والترمذي (٣٦٨٦)، والحاكم ٣/٨٥ من حديث عقبة بن عامر،=

أَدِرِ الحقَّ مَعَه حيثما دَارَ»[1]. ولما بعثه إلى اليمن قاضياً، قال: يا رسولَ الله، إنه لا عِلْمَ لي بالقضاءِ، فقال: «اذْهَبْ، فإن اللهَ سَيَهْدي قَلْبَكَ، وَيُسَدِّدُ لِسَانَك»[2]، قال: فما شَكَكْتُ في قضيةٍ بعدُ، فأَخْبَرَ ﷺ أن عمرَ مضروبٌ بالحق على قلبه ولسانِه، وهو شهادةٌ له بالعصمةِ من الخطأ، ودَعَا لعلي بدَوَرَانِ الحقِّ معه، وأخبرَ أن اللهَ سيهدي قلبَه، ويُسَدِّدُ لسانَه حتى قال: «أقضاكم[3] علي» وهو شهادةٌ له أيضاً بذلك، فوَجَبَ لذلك أن يكون قولُهما معاً، أو قولُ كل منهما حجةً قاطعةً. وإذا ثَبَتَ ذلك فيهما، لَزِمَ ثبوتُه في أبي بكرٍ، لأنه أفضلُ من عمر، وفي عثمان لأنَّه أفضلُ من علي عند الجمهور، لكن القولَ بأن قولَ كُلٍّ منهم حجةٌ قاطعة، لم يَقُلْ به أحدٌ[4] إلا الشِّيعَةُ في علي، لاعتقادِهم عِصْمَتَه[5].

وأما قولُه ﷺ: «اقتدوا باللَّذَيْنِ مِن بَعْدِي أبي بَكْرٍ وعُمَرَ»[6] فالكلامُ عليه نحوٌ من الكلام على الذي قبلَه، ثم هما معارَضان بقولِه ﷺ: «أصحابي

= وحسنه الترمذي، وصححه الحاكم ووافقه الذهبي.

(1) رواه الترمذي (٣٧١٤) من حديث علي رضي الله عنه، وفي سنده مختار بن نافع، وهو ضعيف.

(2) رواه أحمد ١/٨٨ و١١١ و١٣٦، وأبو داود (٣٥٨٢)، وهو صحيح.

(3) تحرفت في (ب) إلى: أفضلكم، والحديث نسبه ابن حجر في «الفتح» ٨/١٦٧ إلى البغوي، وروى عبد الرزاق عن معمر عن قتادة عن النبي ﷺ مرسلاً: «أرحم أمتي بأمتي أبو بكر وأقضاهم علي..» قال الحافظ: ورويناه موصولاً في فوائد أبي بكر محمد بن العباس بن نجيح من حديث أبي سعيد الخدري مثله. وروى البخاري في «صحيحه» (٤٤٨١) من طريق سعيد بن جبير عن ابن عباس. قال: قال عمر رضي الله عنه: «أقرؤنا أُبي وأقضانا علي...» وروى البزار (٢٥٥٠) والحاكم ٣/١٣٥ من طريق شعبة عن أبي إسحاق عن عبد الرحمٰن بن يزيد، عن علقمة، عن عبد الله بن مسعود قال: كنا نتحدث أن أقضى أهل المدينة علي بن أبي طالب.

(4) ساقطة من (ب).

(5) وهو قول غير صحيح، فلم تثبت العصمة لأحد من البشر إلا لرسل الله وأنبيائه عليهم الصلاة والسلام، وعلى الأخص فيما يبلغونه عن الله سبحانه وتعالى، أما الإمام علي رضي الله عنه فله فضله ومكانته وسبقه في صحابة رسول الله ﷺ، لكن الادعاء بعصمته زعم مجرد عن الدليل، بل الثابت خلاف ذلك.

(6) تقدم في ٢/٩٩.

كالنجوم بأيِّهم اقتديتم اهتديْتُم»[1]، وأيضاً فلو قُدِّرَ أن سائر الصحابة خالفوا[2] الشيخين في حكمٍ؛ فالأخذُ بالقولين وإلغاؤهما باطلٌ، وتقديمُ قولهما مع خلافِ الأكثرِ لهما بعيدٌ، وهو مخالف لقوله ﷺ: «اتَّبِعُوا السَّوَادَ الأَعْظَمَ»[3] و «يَدُ اللهِ على الجماعةِ»[4] ونحوه، فبانَ بما ذكرناه ضَعْفُ القول بأن اتفاق الأربعة أو الشيخين إجماعٌ، وأن حمل ما نُقل عن أحمد مما يَدُلُّ على ذلك؛ على أن قولَهم حجةٌ ظنية لا قاطعةٌ متعيِّن، والله تعالى أعلم.

إجماع أهل المدينة

قوله: «وإجماعُ أهلِ[5] المدينة من الصحابة والتابعين ليس بحجةٍ، خِلافاً لمالك» وحده، فإنَّ إجماعَهم عنده حجةٌ فيما طريقه التوقيفُ، ومن أصحابه مَنْ قال: هو حجة مطلقاً في نقلٍ نقلوه، أو في عَمَلٍ عَمِلُوه[6].

«لنا:»[7]، أي: على أنه ليس بحجةٍ على مَنْ خالفهم أن العصمة لمجموع الأمة، وهم بعضُها لا جميعُها، فلا تثبُتُ العِصمةُ لقولهم، فلا يكونُ إجماعاً، بل يكون حجةً ظنية يُعْمَلُ به إذا خلا عن معارضٍ راجح.

قوله: «ولا للمكان»، إشارةٌ إلى أن المدينةَ وَرَدَ في فضلها نصوصٌ كثيرة، فربما ظنَّ ظانٌّ أنَّ ذلك يَدُلُّ على أن اتفاقَ أهلِها إجماعٌ، وليس كذلك، فأجابَ بأن العصمةَ ليست للمكان، وإلا لكانت مكةُ أَوْلَى بذلك من المدينةِ أو مساويةً لها فيه، لأنها أفضلُ من المدينةِ عند الأكثرين، وإنما العصمةُ للأُمَّة جميعها.

قوله: «قال:» ـ يعني مالك ـ: احتَجَّ بأنَّ أهلَ المدينة جَمٌّ غَفيرٌ، شاهدوا

---

(١) لا يصح، وقد تقدم الكلام عليه في ١/١٥١.
(٢) في (و): «خالفا»، وهو خطأ.
(٣) مر قريبٌ منه في ص ٢١.
(٤) تقدم تخريجه في ص ٢٠.
(٥) ليست في البلبل المطبوع.
(٦) في (آ) و(هـ): علم علموه.
(٧) ساقطة من (و)، وفي البلبل المطبوع: ولنا.

التنزيل، وعلموا التأويل، وتناقلَ ذٰلك الأبناءُ عن الآباء، والخَلَفُ عن السلفِ، و«اتفاقُ الجَمِّ الغفير من أهلِ الاجتهاد على الخطأ» ممتنعٌ في العادةِ، فوَجَبَ أن يكونَ قولُهم صواباً في العادةِ، فيجبُ اتباعُه.

قوله: «قلنا: باقي الأمةِ أكثرُ، فالتمسكُ بهٰذا في حقهم أَوْلى». أي: إن دَلَّت كثرةُ مجتهدي المدينة على صواب ما اتفقوا عليه، فبقيةُ الأمة أكثرُ منهم، فلتكن أكثريَّتُهم[1] أَدَلَّ على صواب قولهم [2]من كثرة أهلِ المدينة على صواب قولِهم[2].

ويتقرَّرُ هٰذا الجوابُ بطريقٍ آخرَ، منبهٍ عليه بما ذكرتُه، وهو أن يُقَالَ: لو قُدِّرَ أن باقي الأمةِ خالفوا أهلَ المدينة في حُكْمٍ، فإما أن يُؤْخَذَ بقولِ الفريقين، أو يُتْرَكَ قولُهما، وهما باطلان، لما سَبَقَ في اعتبار قولِ العامي، أو يُقدم قولُ[3] أهل المدينة مع أن باقي الأمةِ أكثرُ منهم، وهو بعيد، مخالف للأمر باتباعِ السوادِ الأكثر.

وقوله: «يمتنعُ اتفاقُ الجمِّ الغفير من المجتهدين على الخطأ عادة».

قلنا: بقيةُ مجتهدي الأمة جمٌّ غفير، فيمتنِعُ عليهم الخطأ عادةً، ثم هو معارَضٌ بأهلِ الكوفة، فإن علياً رضي الله عنه، وابنَ مسعود، وجماعةً من أعيان الصحابة والتابعين، كانوا بها، كما روىٰ أبو بكر أحمدُ بنُ علي بن سعيد[4] القاضي المَرْوَزِيُّ في كتاب «العلم» بإسنادِه عن ابن سيرين قال:

---

(١) تحرفت في (آ) إلى: أكثر منهم.

(٢ - ٢) ساقطة من (ب).

(٣) ساقطة من (آ) و(ب) و(هـ).

(٤) في (هـ): سعود، وهو خطأ، وأحمد بن علي هذا كان من أوعية العلم، وثقات المحدثين، له تصانيف مفيدة ومسانيد، وكان مكثراً شيوخاً وحديثاً، وقد وَلي قضاء حمص، وناب بدمشق عن قاضيها أبي زرعة محمد بن عثمان وعاش نحواً من تسعين سنة، وتوفي في منتصف ذي الحجة سنة اثنتين وتسعين ومئتين رحمه الله رحمة واسعة. انظر ترجمته في «سير أعلام النبلاء» ١٣/٥٢٧ - ٥٢٨.

قَدِمْتُ الكوفة، فَوَجَدْت فيها[1] أربعَ مئة فقيه.

قلت: يعني من الصحابة والتابعين، واتفاقُ مثل هٰؤلاء على الخطأ يمتنعُ عادةً، وبه احتج بعضُ الناس ـ أظنُّهم أصحاب الرأي ـ على أنَّ إجماعَ أهلِ الكوفة حجةٌ، ومالكٌ لا يقولُ به.

ومما احتج[2] به المالكيةُ وجهان آخران:

أحدهما: أن روايتَهم مقدمةٌ على روايةِ غيرِهم، وكذا[3] اتفاقُهم، وليس ذٰلك بلازمٍ، لأنَّ الاتفاقَ مستندُه العصمةُ السمعية، وليست مختصةً بهم، بخلافِ الرواية.

الوجه الثاني[4]: أن النبي ﷺ قال: «إن المدينةَ تَنْفي خَبَثَها كما ينفي الكيرُ خَبَثَ الحديدِ» والخطأُ خَبَثٌ، فَوَجَبَ نَفيُه عن-أهلِها.

والجوابُ من وجهين: أحدُهما: أَنَّ هٰذا الحديث ورد على سببٍ، وهو أنَّ[5] أعرابياً دَخَلَ المدينة، وبايع[6] النبيَّ ﷺ، فأصابته فيها حُمَّى، فسأله إقالةَ البيعةِ ليَخْرُجَ إلى الباديةِ، فلم يُجِبْهُ النبيُّ ﷺ إلى ذٰلك، فَخَرَجَ بغير إذنِه، فقال النبيُّ ﷺ: «إن المدينة كالكِير[7] تنفي خَبَثَهَا، وَيَتَضَيَّعُ طِيبُها»[8].

---

(١) في (و): بها.

(٢) في (هـ): يحتج.

(٣) في (و): وكذلك.

(٤) في (و): «الثالث»، وهو خطأ.

(٥) ساقطة من (هـ).

(٦) تحرفت في (ب) إلى: وبلغ.

(٧) ساقطة من (آ).

(٨) رواه البخاري (١٨٨٣) و(٧٢٠٩) و(٧٢١١) و(٧٢١٦) و(٧٣٢٢) ومسلم (١٣٨٣). من حديث جابر رضي الله عنه. وقوله: «يتضيع طيبها» أي: يفوح وينتشر، يقال: ضاع المسكُ وتضوَّع وتضيَّع، أي: تحرك فانتشرت رائحته، قال ابن نمير الثقفي:

تضوَّعَ مسكاً بطنُ نعمانَ ان مَشَتْ ... به زينبٌ في نسوةٍ عَطِراتِ

وعندَ مالكٍ: أن الاعتبارَ بخصوص السبب لا بعمومِ اللفظ، كما سَبَقَ في باب العموم.

الوجه الثاني: أن الخَبَثَ في عُرْفِ اللغة لا يفيدُ الخطأ، مطابقةً، ولا تَضَمُّناً، ولا التزاماً[1]، فكيفَ يُسْتَدَلُّ بالحديث على نفي الخطأ، ولئن جازَ للمالكية الاحتجاجُ بنفي الخَبَثِ عن المدينةِ؛ على أنَّ اتفاقَ أهلِها حجةٌ، جاز[2] للشيعة الاحتجاجُ بنفي الرِّجْسِ عن أهلِ البيتِ؛ على أن اتفاقَهم حجةٌ، لأنَّ دِلالةَ الرِّجْسِ على الخطأ لا تتقاصر عن دِلالةِ الخَبَثِ عليه، بل هو أَدَلُّ على الخطأ من الخَبَثِ، وسيأتي ذٰلك إن شاء الله تعالى.

قلت: وبعدَ هٰذا كله؛ في النفس إلى قول مالك في هٰذه المسألة طُمأنينةٌ، وسكونٌ[3] قوي جداً، فالتوقفُ فيها غيرُ ملزم[4].

---

(١) في (و): إلزاماً.

(٢) في (آ) و(ب) و(و): كان.

(٣) تحرفت في (و) إلى: وسكوت.

(٤) في (هـ) و(و): ملزوم.

ولا ينعقِدُ الإجماعُ بأهلِ البيتِ وحدَهُم، خِلافاً للشيعةِ.

لنا: ما سَبَقَ.

قالوا: الخَطَأُ رِجْسٌ، والرِّجْسُ مَنْفِيٌّ عنهم.

قلنا: الآيةُ وَرَدَتْ في نساءِ النبي ﷺ؛ ثم الرِّجْسُ: الكفرُ، أو العذابُ، أو النجاسةُ، والخطأُ الاجتهادي ليسَ واحداً منها؛ ثم الرِّجْسُ مُفرداً حُلِّيَ باللامِ وهو غيرُ مُستغرِقٍ.

قالوا: «كتابُ اللهِ وعِتْرتي».

قلنا: المعلقُ على شيئينِ لا يوجَدُ بأحدِهما، والكتابُ يمنَعُ ما ذكرتُم؛ ثم العِترةُ لا تختَصُّ بأهلِ البيتِ.

* * *

إجماع أهل البيت

قوله: «ولا يَنْعَقِدُ الإجماعُ بأهل البيت وحدَهم، خِلافاً للشيعة. لنا: ما سبق». يعني من أنَّهم ليسوا كلَّ الأمةِ، والعصمة إنما تثبُتُ لجميعها، فيكون قولُهم حجةً مع عدمِ المعارض الراجح، لا إجماعاً[1]، كما قلنا في اتفاق أهل المدينة.

قوله: «قالوا:»، يعني الشيعة: «الخطأ رِجْسٌ، والرجسُ منفي» عن أهلِ[2] البيت لقوله عز وجل: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ [الأحزاب: ٣٣].

قوله: «قلنا: الآية وردت». هٰذا جوابٌ عن استدلال الشيعة، وهو من وجوهٍ:

أحدها: لا نُسلم أنَّ الآيةَ في أهلِ البيت الذين تعنونَهم، بل إنما «وَرَدَت

(١) في الأصول: «إجماع»، والجادة ما أثبتناه.
(٢) ساقطة من (هـ).

في نساءِ النبي ﷺ» بدِلالةِ السِّياقِ، وهو قوله عز وجل: ﴿يا نِسَاءَ النَّبيِّ مَن يَأْتِ مِنْكُنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ﴾ إلى قوله: ﴿يا نِسَاءَ النَّبي لَسْتُنَّ كأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ﴾ إلى قوله: ﴿وأَطِعْنَ اللَّهَ ورَسُولَهُ إِنَّما يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عنكمُ الرِّجْسَ أَهْلَ البَيْتِ ويُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً واذْكُرْنَ ما يُتْلَىٰ في بُيُوتِكُنَّ﴾ الآية [الأحزاب: ٣٢-٣٤].

فخطابُ أزواجِ النبيِّ ﷺ يكشِفُ ما استدلَلْتُمْ به قبلَه وبعدَه، فكنَّ مراداتٍ

١٩٠ منه ولا بُدَّ، فأما على الخصوص، فلا حُجَّةَ لكم في الآية أَصْلاً، أو مع أهلِ البيت الذين هم العِتْرة، فيلْزَمُ أن يعتبرَ معهم في الإجماعِ أزواجُ النبي ﷺ، لمشاركتِهن لهم[1] في إذهابِ الرِّجْسِ عنهم، وهو باطلٌ عندكم.

الوجه الثاني: أن الرِّجْسَ يُطْلَقُ على الكفرِ، والعذاب، والنجاسة، فالمرادُ منه في الآية أحدُها، «والخطأ الاجتهادي ليس واحداً منها»[2]، فلا يلزَمُ إذن من نفي الرِّجْسِ عنهم نفيُ الخطأ.

الوجه الثالث: أنَّ الرِّجْسَ اسمٌ مفردٌ حُلِّي باللام، وهو لا يقتضي الاستغراقَ، فبتقدير أن الرِّجْسَ هو الخطأ، فليس في الآية ما يَدُلُّ على نفي جميعِه عنهم، فلا يبقى في الآيةِ دِلالةٌ.

واعلَمْ أنَّ هٰذه الوجوهَ قويةٌ في جوابِ دليل الشيعة، غيرَ أنَّ جوابَهم عنها قويٌّ متيسر أيضاً.

فيقالُ: الجوابُ عن الأول أنَّ أهلَ البيت خاصٌّ بمن سنذكره إنْ شاءَ الله عز وجل، وليس نساءُ النبي ﷺ مراداتٍ منه عموماً ولا خُصوصاً، وذٰلك لوجهين:

أحدهما: أنَّه سبحانه وتعالى خاطَبَ نساءَ النبي ﷺ بضميرِ المُؤَنَّثِ،

(١) تحرفت في (و) إلى: هم.
(٢) في (آ) و(هـ): منهم.

نحوُ: ﴿وَقَرْنَ﴾ ﴿وَلَا تَبَرَّجْنَ﴾ ﴿واذْكُرْنَ﴾ حتى جاء إلى ذكرِ أهلِ البيت، خاطبهم بضمير المذكرِ الكاف والميم حيثُ قالَ سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمْ﴾، ولم يَقُلْ: عنكن، فدَلَّ على أن المرادَ غيرُ الزوجات، وهم مَنْ نذكرُه إن شاء اللهُ تعالى[1].

قلت: وقد أجيبَ عن هٰذا: بأن أهل البيت يتناولُ الذكور[2]، إذْ هو موضوعٌ للمُذَكَّرِ، أعني: لفظَ أهل، فغلبَ جانبُ التذكيرِ، فجيء بضميره.

الوجه الثاني: ما رَوَى عمرُ بنُ أبي سلمةَ ربيبُ رسول الله ﷺ: لما نزلت هٰذه الآيةُ على النبي ﷺ، نزلت في بيت أُمِّ سلمةَ، [3]فدَعَا فاطمةَ وعلياً وحَسَناً وحُسيناً، فجلَّلَهُمْ بِكساءٍ، ثم قال: «اللهم هٰؤلاءِ أهلُ بيتي فأذْهِبْ عنهم الرِّجْسَ وطَهِّرْهُم تَطْهيراً»[3] قالت أم سلمةَ: وأنا معهم يا رَسُولَ اللهِ؟، قال: «أنتِ على مكانِك وأنْتِ على خَيْرٍ»[4]. رواه التِّرمذيُّ وقال: هو غريبٌ من حديث عطاء ابن أبي رباح عن عمر[5]، ورواه من حديثِ أُمِّ سلمة، وقال: حديث حسنٌ.

وعن أنسٍ أَنَّ رسول الله ﷺ كانَ يَمُرُّ بباب فاطمة ستةَ أشهر إذا خَرَجَ إلى صلاة الفجر، ثم يقول: «الصلاةَ يا أهلَ البيت» ﴿إِنَّما يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ﴾ [الأحزاب: ٣٣] الآية. رواه الترمذي، وقال: حسن[6] غريب[7].

---

(١) تحرفت العبارة في (هـ) إلى: من هم بذكر الله.

(٢) تحرفت في (ب) إلى: الذكر.

(٣ ـ ٣) ساقط من (هـ).

(٤) حديث حسن رواه الترمذي (٣٢٠٥) والطبري ٨/٢٢، والطبراني (٨٢٩٥) من طرق عن محمد بن سليمان الأصبهاني عن يحيى بن عبيد المكي، عن عطاء بن أبي رباح، عن عمر بن أبي سلمة.. ورواه الترمذي (٣٨٧١) من طريق سفيان، عن زبيد، عن شهر بن حوشب عن أم سلمة، وقال: هذا حديث حسن، وهو أحسن شيء روي في هذا الباب.

(٥) ورد هنا في (هـ) صفحة بياض، كتب فيها بخط مغاير: هذا البياض سهو من الكاتب.

(٦) في (هـ): حديث.

(٧) هو في سنن الترمذي (٣٢٠٦) وفي سنده علي بن زيد بن جدعان وهو ضعيف.

وفي الصحيحين أنه ﷺ لما أرادَ مُباهلةَ نصارى نَجران، شَمَلَ هٰؤلاءِ المذكورين بكِساءٍ، وجاءَ بهم ليُبَاهِلَ بهم، وقال: «هٰؤلاء أهلُ بيتي»[1] وذٰلك حينَ نَزَلَ قولُه عز وجل: ﴿قُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ﴾ [آل عمران: ٦١] الآية، فَدَلَّ ذٰلك كُلُّه على أن أهلَ البيت هُمْ هٰؤلاء لا غيرُ، وليس النساءُ مراداتٍ منه، وإلا لقالَ لأمِّ سلمة: أنتِ منهم ولم يَقُلْ لها ذٰلك، بل ظاهر[2] كلامِه نفيُ كونها منهم.

أما دِلالةُ السياق على أنَّهنَّ مراداتٌ من الآية، فإنها وإن كان فيها بعضُ التمسك؛ لكن ذٰلك مع النصوص التي ذكرناها، على أن أهلَ البيتِ خاصٌّ بهٰؤلاء، فلا يُفيدُ، والقرآن وغيرُه من كلامِ العرب يقعُ فيه الفصلُ بين[3] أجزاء الكلام بالأجنبيِّ كقوله عزَّ وجل: ﴿إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً﴾ إلى قوله عزَّ وجل: ﴿أَذِلَّةً﴾ [النمل: ٣٤] . هذا حكايةُ قولِ بِلْقيسَ، ﴿وَكَذٰلِكَ يَفْعَلُونَ﴾ [النمل: ٣٤] كلامٌ مبتدأ من اللهِ عز وجل عند المفسرين. وقولُه عز وجل: ﴿قَالَتِ امْرَأَةُ الْعَزِيزِ الْآنَ حَصْحَصَ الْحَقُّ﴾ إلى قوله: ﴿الصَّادِقِيْنِ﴾ [يوسف: ٥١] هٰذا حكايةُ كلامِ المرأة، ﴿ذٰلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ﴾ إلى قوله: ﴿غَفُورٌ رَحِيْمٌ﴾ [يوسف: ٥٢-٥٣] كلامُ يوسف عليه السلام. وقولُه سبحانَه وتعالى: ﴿وَإِذْ غَدَوْتَ مِنْ أَهْلِكَ تُبَوِّىءُ الْمُؤْمِنِيْنَ مَقَاعِدَ﴾ [آل عمران: ١٢١] إلى قريبِ آخرِ السورة يوم أحد في معنى غَزاتها، وتذكير يوم بدر ونحوه، ووَقَعَ الاعتراضُ بينَ ذٰلك بقوله عَزَّ وجل: ﴿يَا أَيُّها الَّذِيْنَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا﴾ إلى قوله عز وجل: ﴿وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا﴾ [آل عمران: ١٣٠ - ١٣٩].

---

(١) رواه مسلم (٢٤٠٤) (٣٢) في فضائل الصحابة: باب من فضائل علي بن أبي طالب رضي الله عنه من حديث سعد بن أبي وقاص، وليس هو في البخاري كما ظن المؤلف، وأورده السيوطي في «الدر المنثور» ٢٣٢/٣، وزاد نسبته إلى الترمذي وابن المنذر والحاكم والبيهقي في «سننه».

(٢) ساقطة من (آ) و(ب).

(٣) تحرفت في (هـ) إلى: من.

وبالجملةِ فاعتراضاتُ[١] العربية، والتخلصاتُ من كلامٍ إلى كلامٍ كثيرةٌ في القرآن على أبدعِ ما يكون، حتى إن الإنسانَ يَظُنُّ أن الجملتين المتواليتين منه في معنى واحد، وكلٌّ واحدة في معنى، ومَن استقرأَ ذٰلك، ونَظَرَ فيه، عَرَفَه، وحينئذٍ قولُه عز وجل: ﴿إنَّما يُرِيْدُ اللّٰهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ﴾ وَقَعَ اعتراضاً وفصلاً بينَ أجزاءِ خطاب النسوة لما ذكرناه من السنةِ المُبَيِّنةِ لذٰلك.

والجوابُ عن الثاني أن الرِّجْسَ يتناولُ الخطأَ لغة واستدلالاً[٢]، وذٰلك لأن الجوهري قال: الرِّجْسُ: القَذَرُ، قلنا: والقَذَرُ أعمُّ مما يَستقبحه[٣] الطبعُ كالنجاسات المتجسدة، أو العقلُ كالنقائص العقلية، وهي تتناول الخطأ. قال الجوهري: وقال الفراء في قوله تعالى: ﴿وَيَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَىٰ الَّذِيْنَ لاَ يَعْقِلُوْنَ﴾ [يونس: ١٠٠] : إنَّه العقابُ والغضب[٤].

قلنا: فإن كان الرِّجْسُ بهٰذا المعنى مُراداً من الآية، فقد نفى اللهُ عز وجل عن أهلِ البيت العقابَ والغضبَ، والخطأُ من أسبابهما[٥]، فيلزَمُ نفيهُ عنهم، وإلا انتفى المُسَبَّبُ مع وجود سببِه، وهو باطلٌ، لأنَّ السبب يقتضي وجود المُسَبَّبِ، فلو فَرَضْنا انتفاءَ المسبب[٦] مع ثبوتِ ما يقتضي وجودَه، لَزِمَ وجودُه وعدمُه في حالٍ واحد، وهو محالٌ.

قلت: هٰذا الاستدلالُ لا يَنْهَضُ، لأنَّ انتفاءَ المُسَبَّب مع وجودِ السبب غيرُ ممتنع، ووجودُ السبب وتخلّف المسبب[٧] لمانعٍ غيرُ ممتنع أيضاً، واستدلالُهم

---

(١) في (آ) و(ب) و(و): فالاعتراضات.

(٢) ساقطة من (هـ).

(٣) في (آ) و(ب) و(و): يستقذره.

(٤) «الصحاح» ٣/٩٣٣.

(٥) في (آ) و(ب) و(هـ): أسبابها.

(٦) ساقطة من (و). وقد تحرفت في (آ) إلى: السبب.

(٧) تحرفت في (ب) إلى: السبب.

إنما هو بنفي الملزومِ، ولا يَدُلُّ على انتفاء اللازم ولا عدمِه، وحينئذٍ جازَ أن يُخطئوا في اجتهادِهم، ويتخلفَ العقابُ عنهم، لقولِه عز وجل[1]، أو للرُّخصةِ بكونه خطأً اجتهاديّاً فيه أجرٌ واحد، ومع الإصابةِ أجران.

قالوا: وذكر[2] ابنُ عطية في «تفسيره»: أن الرِّجْسَ اسمٌ يَقَعُ على الإثم، وعلى العذابِ، وعلى النجاساتِ والنقائص، فأَذْهَبَ اللهُ جميعَ ذٰلك عن أهلِ البيت[3]، وذكَرَ أيضاً أن الجمهورَ ذهبوا إلى أن أهلَ البيت عليٌّ وفاطمةُ والحسنُ والحسين.

وإذا ثبتَ أنَّ الرِّجْسَ يقعُ على النقائص، فالخطأُ[4] من أقبحِها، لا سيَّما في الاجتهادِ الشرعي، فيكونُ منفياً عن أهلِ البيت، ويلزَمُ من ذٰلك إصابتُهم في الاجتهادِ، فيكونُ قولُهم حجةً قاطعة بهٰذه الأدلةِ السمعية، وهي أَدَلُّ في حَقِّهم من أدلةِ الإجماع العام في حَقِّ[5] جميعِ الأمة، كما سَبَقَ، وهو المطلوبُ.

والجوابُ عن الثالث من وجوه:

أحدُها: لا نُسَلِّم أن المفردَ المحلَّى باللام[6] لا يستغرق، بل قد ذَهَبَ إلى ذٰلك أكثرُ الفقهاء، كما حكاه الإمام فخرُ الدين في «المعالم»[7].

الوجه الثاني: أن لفظَ الرِّجْس إن أفادَ العموم، استَدْلَلنا بِه، وإن لم يُفده، استدللنا بقولِه عز وجل: ﴿وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾ [الأحزاب: ٣٣] ودِلالتُه من وجهين:

---

(١) لعله يريد قوله تعالى: ﴿ويذهب عنكم الرجس أهل البيت﴾.

(٢) في (و): وذكره.

(٣) في (هـ): فأذهب الله ذلك عن جميع أهل البيت.

(٤) في (آ): والخطأ.

(٥) ساقطة من (ب).

(٦) ساقطة من (هـ).

(٧) لم يطبع وانظر التعريف به وبأماكن نسخه الخطية في «مقدمة المحصول» ١/٥٠.

أحدُهما: أن اقترانَ لفظِ التطهير بذكر الرِّجْسِ[١] يقتضي أن التطهيرَ من ذٰلك الرجس، وهو[٢] يقتضي عمومَ التطهير، بدليلِ تأكيده بالمصدر.

الثاني: أنه لو لم يَقْتَرِنْ بذكرِ الرجس، لأفاد عمومَ التطهير بما ذكرناه، والفرقُ بينَ الوجهين: أنَ الـوجهَ الأول استـدلالٌ بمجموع لفظِ الـرِّجْسِ والتطهير، والثاني استدلالٌ بلفظ التطهير المؤكد وحدَه[٣].

الوجه الثالث: هَبْ أن لفظَ الرجسِ لا يقتضي العمومَ، لكنَّ وقوعَ النفي عليه يقتضي انتفاءَ ماهيته، وهي لا تنتفي إلا بانتفاءِ جميعِ أفرادها، فيلزَمُ عمومُ النفي بهٰذا الطريق.

قالت الشيعةُ: فإنْ قيل: أنتم لا تقبلون روايةَ الصحابة، فكيف قَبِلْتُموها في تخصيصِ أهل البيت بمن ذكرتم.

قلنا: نحن إنما أوردنا[٤] ذٰلك من طريق الصحابة إلزاماً لكم برواية مَنْ لا تقدرون على اطِّراح روايته، لا اعتماداً مِنَّا[٥] عليها، وإنما اعتمدنا على تواتُرِ ذٰلك عندنا من طريق أهلِ البيت، ومَنْ تقبل روايتُه، لكنا لو استدلَلْنا عليكم بذٰلك، ربما منعتموناه[٦]، فاحتججنا عليكم بما تَقْبَلُون[٧]، وجعلنـا ذٰلك مُؤَكِّداً لما عندنا، لا مُستقلاً بالاعتمادِ عليه.

قوله: «قالوا: كتاب الله وعِترتي». هٰذا دليلٌ آخرُ للشيعة.

وتقريرُه: أن جعفر بن محمد روى عن أبيه عن جابر[٨] قال: رأيتُ رسولَ

(١) تحرفت في (و) إلى: الجنس.
(٢) تحرفت في (هـ) إلى: وهل.
(٣) في (ب) و(هـ): المذكور وحده.
(٤) في (آ) و(ب): أردنا.
(٥) ساقطة من (هـ).
(٦) في (آ): منعتمونا.
(٧) في (هـ): بما تقولون.
(٨) في (هـ): «عن أبيه عن جده عن جابر»، وهو خطأ.

اللهِ ﷺ في حِجَّتِه يومَ عَرَفَةَ، وهو على ناقته القَصْواء [١]يَخْطُبُ، فَسَمِعْتُه[١] يقول: «يا أيُّها الناسُ إنِّي قد تركتُ فيكُم ما إن أخذتُم بهِ لَن تَضلُّوا، كتابَ اللهِ وعِتْرَتي أهل بَيتي»[٢] رواه الترمذيُّ، وقال: حسنٌ غريب مِنْ هٰذا الوجه.

وعن زيد بنِ أرقم وأبي سعيد قالا: قال رسول الله ﷺ: «إنّي تَارِكٌ فيكُم ما إن تَمسَّكتُم به لَن تَضِلُّوا بَعْدِي، أحدُهما أعظمُ مِنَ الآخر، كِتابَ اللهِ، حَبلٌ مَمدودٌ مِنَ السماء إلى الأرض، وعِتْرَتي، أهل بَيتي، ولن يتفرَّقا حتى يَرِدَا عليَّ الحَوضَ، فانظروا كيفَ تَخْلُفُوني فِيهمَا»[٣] رواه مسلم والترمذي وقال: حسن غريب. ١٩١

وجهُ الاستدلالِ بهٰذا النص: أنه أمرَ بالتمسك بالعترةِ، وأخبرَ بعدمِ ضلال مَنْ تمسكَ بها، ولو لم يكن قولُهم حجةً قاطعة، لما أمرَ بذٰلك، وهو المطلوبُ.

(١ ـ ١) ساقط من (آ).

(٢) رواه الترمذي (٣٨٧٦) والطبراني (٢٦٨٠) من طريق زيد بن الحسن الأنماطي عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن جابر... وزيد بن الحسن ضعيف.

(٣) اللفظ الذي أورده المؤلف رواه الترمذي (٣٧٨٨) من طريق محمد بن فضل حدثنا الأعمش عن عطية عن أبي سعيد والأعمش عن حبيب بن أبي ثابت عن زيد بن أرقم وقال: حديث حسن غريب، ورواه مسلم (٢٤٠٨) من طريق يزيد بن حيان، عن زيد بن أرقم ولفظه: «... وإني تارك فيكم ثقلين: كتاب الله فيه الهدى والنور، فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به»، فحث على كتاب الله ورغب فيه، ثم قال: «وأهل بيتي، أذكركم الله في أهل بيتي، أذكركم الله في أهل بيتي، أذكركم الله في أهل بيتي» وكذلك رواه أحمد ٤/٣٩٦ ـ ٣٦٧، وابن أبي عاصم في «السنة» (١٥٥٠) و(١٥٥١) والطحاوي في «مشكل الآثار» ٤/٣٦٨ ـ ٣٦٩، والطبراني في «الكبير» (٥٠٢٦).

ورواه أحمد ٤/٣٧١، والطحاوي ٤/٣٦٨، والطبراني (٥٠٤٠) من طريق علي بن ربيعة، قال: لقيت زيد بن أرقم داخلاً على المختار أو خارجاً، قال: قلت: حديثاً بلغني عنك، سمعتَ رسول الله ﷺ يقول: «إني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله وعترتي»؟ قال: نعم. وإسناده صحيح ورواه الطبراني (٥٠٢٥) من طريق الأعمش عن يزيد بن حيان، عن زيد بن أرقم قال: قال رسول الله ﷺ: «إني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله وعترتي، فانظروا كيف تخلفوني فيهما»، قلنا: ومن أهل بيته؟ قال: آل علي، وآل جعفر، وآل عقيل، وآل العباس.

وقوله: «وعترتي أهل بيتي» قال التوربشتي فيما نقله عنه الشيخ علي القاري في «شرح المشكاة» ٥/٦٠٠: عترة الرجل أهل بيته ورهطه الأدنون، ولاستعمالهم العترة على أنحاء كثيرة بينها رسول الله ﷺ بقوله: «أهل بيتي» ليعلم أنه أراد بذلك نسله وعصابته الأدنين وأزواجه.

قوله: «قلنا: »، إلى آخره[1]، أي: الجوابُ عما ذكرتموه أنه عليه السَّلامُ علقَ نفيَ الضلال على شيئين: الكتاب والعِترة، و«المعلَّقُ على شيئين لا يوجدُ بأحدِهما»، فنفيُ الضلالِ لا يُوجَدُ بالتمسك بالعِترة وحدَها، دونَ الكتاب، «والكتابُ يمنع ما ذكرتُم» من أن إجماعَهم حجةٌ لقوله عز وجل: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْنَ﴾ [النساء: ١١٥] ونحوه من النصوص الدالةِ على أن العِصمةَ للأمةِ لا لبعضها.

«ثم» إنَّ «العِترةَ لا تختصُّ بأهلِ البيت»، بل هي في اللغةِ: نَسْلُ الرَّجُلِ ورَهْطُه الأَدْنَوْن. كذا ذكرَه الجوهريُّ، ويُروى أن أبا بكر الصديقَ قال: نحن عِترةُ رسول الله ﷺ.

قلت: ولهم أن يجيبوا عن الأول بأنَّه عليه السَّلام أخبرَ أَنَّ كتابَ اللهِ وعِتْرَتَه لن يتفرقا، وذلك يَدُلُّ على أنهما لا يتنافيان. وقد دَللنا على أن إجماعَ[2] أهلِ البيت حجةٌ بنفي الرِّجْسِ عنهم، فيلزم من ذلك موافقةُ الكتاب لإجماعهم، وعدمُ منافاته[3] له، وأن ما ذكرتموه من دليل الإجماع العام[4] لا يثبُتُ، وقد سبق ما فيه[5].

وعن الثاني: بأنه مردودٌ بقوله: «وعترتي أهل بيتي». وقد قامَ الدليلُ على أهلِ بيتِه مَن هُم، واللهُ سبحانه وتعالى أعلم.

قلت: وأورَدَ القرافي على احتجاجِهم بقوله: ﴿إِنَّما يُرِيْدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ﴾ [الأحزاب: ٣٣] الآية؛ أَنَّ الحَصر مُتعذرٌ في ذلك، لأن إرادة الله سبحانه وتعالى شاملةٌ لجميعِ أجزاءِ العالم، فيتعيَّن إبطالُ الحقيقةِ، ووجوهُ المجاز غيرُ منحصرة، فيبقى مجملاً[6]، فيَسقُطُ الاستدلالُ به.

(١) ذكر هنا في (هـ) عبارة «المختصر» بتمامها.
(٢) تحرفت في (و) إلى: لإجماع.
(٣) تحرفت في (آ) إلى: منافاتهم.
(٤) ساقطة من (هـ).
(٥) تحرفت في (آ) إلى: باقية.
(٦) في (آ): محتملاً.

قلتُ: يُشيرُ إلى أن إنما للحصرِ، وهي هاهنا تقتضي حصرَ إرادةِ الله عز وجل في إذهابِ الرِّجْسِ عنهم، وليست منحصرةً في ذٰلك، بل هي متعلقةٌ بكل مُمكنٍ، وتمامُ الكلامِ ظاهر.

قلت: ولهم أن يُجيبوا بوجهين:

أحدهما: منع أن إنما للحصر، بل للتأكيدِ كما سبقَ.

الثاني: بتقدير أنها للحصرِ لٰكن قد سَبَقَ أن الحصرَ تارةً يَعُمُّ، وتارةً يَخُصُّ، نحو: ﴿إِنَّما اللهُ إِلٰهٌ وَاحِدٌ﴾ [النساء: ١٧١]، ﴿إِنَّما أَنْتَ مُنْذِرٌ﴾ [الرعد: ٧]، أي: بالنظرِ إلى المشركين والمنذرين، وكذٰلك هو[١] في الآية خاصٌّ باعتبارِ أهلِ البيت، أو جهةٍ[٢] ما من الجهاتِ.

قلتُ: أقربُ ما يُسلكُ في الردِّ على الإمامية في هٰذه المسألة: ما سلكناه في الردِّ على أبي بكر في اعتبار العامي؛ وعلى مالكٍ في إجماع أهلِ المدينة، وهو أن يُقالَ: إذا خالف أَهْلُ البيت باقي الأمة في حُكمٍ، فإما أن يُعتبر القولانِ، أو يُلغيا جميعاً، وهو باطلٌ باتفاق، أو يقدمَ قولُ[٣] أهلِ البيت، وهو ضعيفٌ لوجهين:

أحدهما: أنه مخالفٌ لقولِه عليه السلام: «اتبعوا السَّوَادَ الأعظَمَ، فإنه مَنْ شذَّ، شَذَّ في النارِ»[٤].

الثاني: أَنَّ إصابَةَ آحادٍ يَسيرةٍ، وخطأَ الجَمِّ الغفيرِ بعيدٌ جداً.

قلت: ولهم على هٰذا الطريق اعتراضاتٌ، لا أُطيل بذكرها[٥].

---

(١) ساقطة من (هـ).

(٢) تحرفت في (ن) إلى: أوجه.

(٣) ساقطة من (آ).

(٤) تقدم في ص ٩٧.

(٥) تحرفت العبارة في (هـ) إلى: «اعتراضان لا أطيل بذكرهما»، وكأنه يشير بهٰذا إلى ضعف هٰذا المسلك، وقد يفهم من هٰذا ميله إلى رأي الشيعة والانتصار لهم، لكن هذا غير صريح في ذلك.

قلت: وذكرَ ابنُ مندة وابنُ أبي الدنيا في كتاب «الروح والنفس»؛ قال[1]:
قالَ محمد بن نصر: ذهبتِ الشيعةُ في أهل البيت إلى ما ذهبَ إليه النَّصارى في المسيحِ، وذلك أنهم زَعَمُوا أن الله تعالى نَفَخَ في آدَمَ مِن روحِ ذاته، ثم انتقلَ ذلك الروحُ في الأنبياء من ولدِه، حتى انتهى إلى محمد ﷺ، ثم مِن[2] بعدِه إلى عليٍّ، ثم إلى ولدِه، فلذلك قالوا: إنهم بذلك الروحِ معصومون، يعلمون المُغَيَّبَات، ويَستغنون عن معلمٍ في جميع الأحكام، حتى أفضى الأمرُ ببعض الشيعةِ إلى أنهم اعتقدوا إلٰهيةَ علي، والأئمة من ولدِه.
هذا معنى كلامِه، وقد بَعُدَ عهدي به، والله تعالى أعلم.

---

(١) ساقطة من (آ).
(٢) ساقطة من (ب).

العاشرة: لا ينعقد الإجماع إلا عن مُستندٍ قياسٍ أو غيرِه، وقيل: لا يُتصورُ عن قياسٍ، وقيل: يُتصورُ، وليسَ بحجةٍ.

لنا: لا يَمتنعُ مَعَ مداركِ الظَّنِّ كإلحاقِ النَّبيذِ بالخمرِ في التحريمِ.

قالوا: القياسُ مُختلَفٌ فيه ولا إجماعَ مَعَ الخِلافِ.

قلنا: نَفْرِضُه قبلَ الخِلافِ فيه، أو يَستندُ المخالِفُ فيه إلى مَدْرَكٍ لا يعتقدُه قياساً، أو يَظُنُّ القياسَ غيرَ قياسٍ كالعكسِ.

قالوا: ظنيٌّ، فلا يُثبِتُ أصلاً أقوى منه.

قلنا: باطلٌ بالعُمومِ وخَبَرِ الواحد، وإذا تُصُوِّرَ كانَ حجةً بأدلةِ الإجماعِ.

* * *

مستند الإجماع

المسألةُ «العاشرة: لا يَنْعَقِدُ الإجماعُ[1] إلا عن مستندٍ قياسٍ أو غيره»، إلى آخره[2]، أي: لا بدَّ للإجماعِ من دليلٍ يستندُ إليه، وأجازَه قومٌ بمجردِ الاتفاق والتبحيث[3]، أي: لا يَستندون فيه إلى حُجةٍ، بل متى[4] اتفقت الأمةُ على قولٍ[5]، لَزِمَ أن يُوافقَ ذلك الصواب، لما ثبتَ لها من العِصمة.

حجةُ الجمهور: أن القولَ بغيرِ حُجةٍ اتباعٌ للهوى، واتباعُ الهوى باطلٌ، فالقولُ بغير حجة وإن كانَ مِن جميع الأمةِ باطلٌ.

أما أن القول بغيرِ حجة اتباعٌ للهوى؛ فلأن بدونِ الحجةِ يستوي الإثباتُ والنفي، فالقولُ بأحدهما بلا دليلٍ ترجيحٌ من غير مرجح، وما ذلك إلا بالهوى والتَّشهي.

---

(١) في (و) والبلبل المطبوع: لا إجماع إلا.
(٢) ذكر هنا في (هـ) عبارة «المختصر» بتمامها.
(٣) كذا في أصول النسخ، ولعلها «التخمين».
(٤) في (آ) و(ب) و(و): مهما.
(٥) تحرفت في (و) إلى: قوله.

وأما أن اتباعَ الهوى باطلٌ؛ فظاهرٌ متفق عليه، فثبتَ بذلك أن القولَ بغيرِ حجة باطلٌ.

حجةُ المجوزين: أن الأمةَ معصومةٌ من الخطأ في الدين، والمعصومُ لا يَصْدُرُ عنه إلا الصوابُ[1]، لأجل أنه معصوم لا[2] لاستنادٍ إلى حجة وشبهة، والمقدمتانِ ظاهرتان، وقد سَبَقَ تقريرُهما.

وأجابوا عن قولِ الأولين: إن القولَ بغير حجة اتباعٌ للهوى، بأن قالوا: اتباعُ الهوى[2] من آحادِ[3] الأمة أو من جميعها؟ الأولُ مُسَلَّمٌ، والثاني ممنوعٌ.

قولهم: [4]لأنه بدونِ الحجة يستوي النفي والإثبات.

قلنا: نعم.

قولهم: فالقولُ بأحدِهما بلا دليل ترجيحٌ من غير مرجح.

قلنا: لا نُسَلِّمُ، بل المرجحُ هاهنا العصمةُ[4] الإلٰهية، الثابتة لهٰذه الأُمة بقوله عليه السَّلامُ: «لا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي على ضَلالَةٍ»[5]، وسائر أدلة الإجماع. وحينئذٍ متى اتفقوا على شيء[6]، كان حَقّاً وصواباً، لأنَّ الله سبحانه وتعالى لا يُلْهِمهُم سواه، ولا يُجْرِي على ألسنتهم إلا إياه.

قلت: هٰذا المذهبُ سهلٌ مُتَّجِهٌ، أما سهولتُه، فظاهرةٌ من جهةِ استراحةِ المجتهدين من النظر، والنزاع فيه قبل الاتفاق، وأما اتجاهُه، فبما ذكر، ويذكر إن شاء الله تعالى.

ومما يَقْرُبُ منه[7]، ويُجْعَلُ نظيراً له، صلاةُ الاستخارة، فإن في

---

(١) تحرفت في (هـ) إلى: بالصواب.

(٢) ساقطة من (و).

(٣) تحرفت في (و) إلى: أحد.

(٤ ـ ٤) ساقط من (هـ).

(٥) تقدم في ٢/٤١٦.

(٦) في (هـ): على كل شيء.

(٧) في (آ) و(و) و(هـ): به. وصلاة الاستخارة رواها البخاري (١١٦٢) و(٦٣٨٢) و(٧٣٩٠) والترمذي =

الحديث: «ما خابَ مَن استخارَ، ولا نَدِمَ مَن استشارَ»[1] وفيه: «مِنْ سَعَادَةِ ابنِ آدمَ استخارةُ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ، ومِنْ شَقاوَةِ ابنِ آدم تركه استخارَةَ اللهِ عَزَّ وجَلَّ»[2] روى معناه الترمذي، ثم قد رأينا بعضَ الناس عوَّدَهُ الله منه[3] عادةً جميلةً؛ وهو أنه متى استخارَه في أمرٍ، وفوَّض إليه فيه، لا يختارُ له إلا الأصلحَ فيه، ولا يُوَفِّقُه ويُيسرُه إلاَّ لَهُ. بمُقتضى دعاءِ الاستخارة المشهور، وتظهرُ المصلحة لذلك الشخص فيما يَختارُ له عاجلاً أو آجلاً، وإنما ذلك وفاءٌ بقوله عز وجل: ﴿وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَىٰ اللهِ فَهُوَ حَسْبُه إنَّ اللهَ بالِغُ أَمْرِه﴾ [الطلاق: ٣] ، فكذا الأمةُ لا يوفّقها، ويجري على أذهانِها وألسنتها فيما تتفقُ عليه إلا الصوابُ وفاءً بعصمته لها.

واعلم أَنَّ الطائفتين في المسألةِ اعتبروا الدليلَ في الإجماع، لكنِ الأولون اعتبروا الدليلَ الخاص بكل فردٍ من أفرادِ الإجماع في آحادِ المسائل، والآخرون اكتفَوْا بالدليلِ العامِّ على كون الإجماع حُجَّةً.

ويُشبه أن يتفرعَ اختلافُهم[4] على أصل، فإنْ لم يتفرَّعْ عليه، فهو مُشْبِهٌ له، وهو أن الأصوليين اختلفوا في التفويضِ إلى النبي ﷺ، بأن يقالَ له: احكُم برأيِك، فإنك لا تحكمُ إلا بحقٍّ؛ هل يَصِحُّ أم لا؟ فصححه بعضُهم

---

(٤٨٠) وأحمد ٣/٣٤٤، وأبو داود (١٥٣٨) وابن ماجه (١٣٨٣) من حديث جابر رضي الله عنه.

(١) ضعيف جداً وهو شبه موضوع رواه الطبراني في «الصغير» (٩٨٠) ومن طريقه القضاعي (٧٧٤) وفي سنده عبد السلام بن عبد القدوس الكلاعي الشامي ضعفه أبو حاتم، وقال أبو داود: ليس بشيء، وقال العقيلي: لا يتابع على شيء من حديثه، وقال ابن حبان: يروي الموضوعات، وقال ابن عدي: عامة ما يرويه غير محفوظ وأبوه عبد القدوس بن حبيب كذبه ابن المبارك، وقال الفلاس: أجمعوا على ترك حديثه، وقال ابن عدي: أحاديثه منكرة الإسناد والمتن.

(٢) رواه الترمذي (٢١٥١) وأحمد ١/١٦٨ من حديث سعد بن أبي وقاص رفعه، وفي سنده محمد بن أبي حميد الأنصاري الزرقي لقبه حماد، ضعفه ابن معين وأبو زرعة وأبو حاتم والنسائي وغيرهم، وقال الترمذي: وليس بالقوي عند أهل الحديث.

(٣) ليست في (آ) و(ب) و(هـ).

(٤) في (ب) و(و): خلافهم.

(1) بناءً على عِصمته(1)، فكذا هاهنا تحكمُ الأمةُ برأيها بدليلٍ وغيرِ دليل، ولا تحكُمُ إلا بحقٍّ بناءً على عِصمتها، وإن لم يَجُزْ ذٰلك في النبي ﷺ، لم يَجُزْ في الأمةِ، لأنهم فَرْعٌ عليه، وعصمتهم فرعٌ على عصمته واللهُ تعالى أعلم.

ثم اختلفَ الجمهورُ وهم القائلون: لا إجماعَ إلا عن مستنِدٍ في مستندِ الإجماع.

فقالَ بعضُهم: يجوزُ(2) أن يكونَ مستندُهُ قياساً وغيرَه من دليلٍ، أو أمارةٍ، أو حُجةٍ، أو شبهةٍ.

وقال بعضُهم: «لا يُتصورُ» الإجماعُ «عن قياس».

وقال آخرون: «يتصورُ» عن القياس، لكن لا يكونُ حجةً.

وقال آخرون: يَصِحُّ عن القياس الجَلِيِّ دونَ الخَفِيِّ.

قوله: «لنا:»، أي: على(3) انعقادِه عن قياسٍ وغيره: هو أنه لا يمتنعُ اتفاقُهم على حصولِ ظَنِّ الحكمِ بالقياس، فإنَّ القياس مُحَصِّلٌ(4) للظن، وإذا حَصَلَ الظن، جازَ الاتفاق(5) على موجبه حِسّاً وشرعاً.

أما حساً، فكما أن أهلَ الأرض إذا شاهدوا الغيمَ الرَّطْبَ، اشتركوا في ظَنِّ وقوعِ المطر.

وأما شرعاً، فكما إذا عَلِمَ الناسُ أن النبيذَ مسكرٌ كالخمر، غَلَبَ على ظنهم أنه حرامٌ كالخمر، بجامعِ الإسكار، والاتفاقُ على موجبِ هٰذا الظنِّ غيرُ ممتنعٍ.

قوله: «قالوا:»، يعني المانعين بانعقادِه عن القياس احتجوا بأنَّ «القياسَ

(1 - 1) ساقط من (هـ).

(2) ساقطة من (آ).

(3) ساقطة من (و).

(4) تحرفت في (آ) إلى: محل.

(5) تحرفت في (ب) إلى: للاتفاق.

مُختلفٌ فيه، ولا إجماعَ مع الخلاف»، أي: الإجماعُ فرعُ مُستندِه، وإذا كان المُستندُ مختلَفاً فيه، فكيف يكونُ المستند إليه مُتَّفَقاً عليه؟ وكيف يُختلفُ في الأصلِ، ويتفق على الفَرْعِ، والفروعُ تابعةٌ لأصولها؟

قوله: «قلنا:»، أي: الجوابُ عن ذلك أنا إذا[1] فرضنا الكلامَ قبل وقوع الخلاف [2]في القياس[2]، وذلك في زمن الصحابة، فإنهم كانوا مُتفقين عليه، لم يَرِدْ ما ذكرتم، بل يكون الإجماعُ مُستنداً إلى دليلٍ لا خلافَ فيه، وهو القياسُ.

وإنْ فرضناه بَعْدَ حدوث الخلاف في القياس، قلنا: يَستنِدُ أهلُ القياس إليه، و«يستند المخالِفُ فيه إلى مَدْرَكٍ» من مَدارِكِ الاجتهاد، «لا يعتقدُه قياساً»، وهو في الحقيقةِ قياس، وذلك مُتَصَوَّرٌ واقعٌ، فإن كثيراً من منكري القياس استندوا إليه في مواضع، وسمَّوْه بغير اسمِه، كالتنبيه، وتنقيحِ المَناطِ، فبعضُهم يقول: لا يقضي القاضي وهو جائعٌ[3]، وهو في الحقيقةِ قياسٌ على الغضبِ بالجامعِ المعروف، ويقولون: نَبَّه بحالةِ[4] الغضب على حالةِ الجوع وغيرِها من الأحوالِ، والحنفيةُ مع قولهم: لا قياسَ في الكفارات، أَوْجَبُوا الكفارةَ على الصائم بالأكلِ والشرب، وهو في الحقيقةِ قياسٌ على الوطء، بجامع الإفسادِ، وقالوا: هٰذا تنقيحُ المَناطِ اعتباراً من حديثِ الأعرابي، لعموم الإفساد، لا لخصوصِ الجماع، فهكذا يجوزُ أن يَسْتَنِدَ المخالف في القياس عندَ الإجماعِ على ما لا يعتقدُه [5]قياساً، وهو قياس، فَيَتَّحِدُ المستندُ[5]، ويتفرعُ عليه الإجماعُ، أو نَفْرِضُ أن المخالفَ «يظنُّ القياسَ غيرَ قياسٍ

(١) في (هـ): وإن.
(٢ ـ ٢) ساقط من (آ) و(ب) و(هـ).
(٣) تحرفت في (هـ) إلى: جارح.
(٤) تحرفت في (و) إلى: يخالف.
(٥ ـ ٥) ساقط من (و).

كالعكس»، أي: (1كما يجوزُ أن يظنّ غيرَ القياس قياساً كالتنقيحِ، والتنبيهِ، ومفهومِ الموافقة1)، كذلك يجوزُ أن يظنَّ القياس غيرَ قياس، فيستند إليه في الإجماع.

واعلم أنه[2] هكذا وقع في «المختصر»: «أَوْ يَظُنُّ القياسَ (3غيرَ قياسٍ»، بأو، وهو يُفيدُ أن ظن القياسِ3) غيرَ قياس مغايرٌ للاستنادِ إلى مَدْرَكٍ لا يعتقدُه قياساً، وهو قياسٌ في الحقيقة، وليسا متغايرين، بل هما واحد، فإن أريد تصحيحُه على ما في «الروضة»، قيل: بالواو، هكذا: «إلى مدرك لا يعتقده قياساً، ويظنُّ القياس غير قياس كالعكس» لكنَّ الظاهرَ أنِّي وقتَ الاختصار قَصَدْتُ الزيادةَ على ما في «الروضة» بأنَّ المخالفَ في القياسِ يجوزُ أن يستندَ إلى القياس، ولا يظنُّه قياساً، أو يستندَ إلى مَدْركٍ لا يعتقدُه قياساً، ولا هو في الحقيقة قياسٌ، ولا يَضُرُّ اختلافُ مَدْرَكِ الإجماع في نوعه، والشيخُ أبو محمد كأنَّه حافظَ على اتحادِ نوع المستندِ، فلم يَفْرِضْ إلا أن المخالفَ استندَ إلى قياسٍ، واعتقده غيرَ قياس كالعكس، والله سبحانه أعلم.

قوله: «قالوا: ظني»، أي: احتج المانعونَ لانعقادِ الإجماع عن القياسِ بوجهٍ آخر، وهو أن القياسَ «ظني»، والإجماعَ قاطعٌ، فلا يثبُتُ بالقياس، لأنَّ الضعيفَ لا يُثْبِتُ أقوى منه.

قوله: «قلنا:» أي: في الجواب: إن هذا «باطل بالعموم وخبر الواحد»، وهما ظنيان، ويثبُتُ بهما الإجماعُ، ثم يقالُ: ما المرادُ بقولكم: القياسُ ظنيٌّ؟ إنْ عَنَيْتُم أنه لا يُفيدُ إلا الظن، فالإجماعُ كذلك، لِما سبق من أن المرادَ

(1 ـ 1) ساقط من (و).

(2) في (ب) و(و): أن.

(3 ـ 3) ساقط من (ب).

بالقَطْعِ فيه ليس المانع من النقيض عَقْلاً، وإن عَنَيْتُم أن[1] مُسْتَنَدَ القياس ظني، وهو النظرُ في أركانه: الأصلِ، والفرعِ، والعلةِ، والحكمِ، فمستندُ الإجماعِ كذلك، وهو ظواهرُ الكتابِ، وأخبارُ الآحاد كما سبق، وإن عنيتُم أن الإجماعَ لا يجوزُ بخلافِ القياس، فالجوابُ من وجهين:

أحدهما: أنَّ الفرقَ ممنوعٌ في القياس الجلي، فإنه يُفيدُ[2] القطع، فلا يجوزُ خِلافُه.

الثاني: أن عَدَمَ جواز الخلاف إنما حَصَلَ في الإجماع من قِبَلِ ثبوتِ العصمة للأمة[3]، لا من جهةِ كونه دليلاً، وذلك أمرٌ خارج عما نحن فيه.

قوله[4]: «وإذا تُصوِّرَ، كانَ حجةً بأدلةِ الإجماع». هذا جوابُ القائلين: إن الإجماعَ[5] يتصورُ عن القياس ولا يكونُ حجةً.

وتقريرُه: أنَّه إذا تُصورَ الاتفاقُ عن القياس، كان حُجَّةً بأدلةِ الإجماع السابقة، لأنه سبيلُ المؤمنين، فيحرُمُ خِلافُه، وبقوله عليه السلام: «أُمتي لاتجتمعُ على ضَلالةٍ»[6] ونحوه، ووجهُ الفرقِ بينَ القياسِ الجَلِيِّ والخفي في انعقاد الإجماعِ ظاهرٌ، وهو جيدٌ مناسب، والله أعلم.

تنبيه: القائلون بجوازِ انعقادِ الإجماعِ عن الرأي والاجتهاد اختلفوا في وقوعِه، فالمثبتون لوقوعِه[7] زَعَمُوا أن إمامَةَ أبي بكر، وقتالَ مانعي الزكاة، وتحريمَ شحْمِ الخِنْزِيرِ، وحَدَّ شارب الخمر ثمانين، وجزاءَ الصيدِ، وأُروشَ الجناياتِ، ونفقةَ الأقارب ثبتتْ بالرأي والاجتهاد.

(1) تحرفت في (هـ) إلى: أنه.
(2) تحرفت في (ب) إلى: ينعقد.
(3) ساقطة من (آ).
(4) في (آ): قوله: قالوا: وإذا.
(5) في (ν): الاجتماع.
(6) تقدم في ٢/٤١٦.
(7) في (هـ): وقوعه.

والمانعون للوقوعِ احتجُّوا بما سبق، من أنَّ الإجماعَ دليلٌ قاطع، فلا يجوزُ استنادُه إلى الاجتهاد الظني، وانتفاءُ الجوازِ يَدُلُّ على انتفاء الوقوعِ دِلالةَ انتفاءِ اللازمِ على انتفاءِ الملزوم، وأما الصورُ المذكورة، فهي مستفادةٌ من النصوص[1]، فإمامةُ أبي بكر بقوله عليه السلام: «اقتَدوا بالَّذين من بَعدي»[2]، وقوله للمرأة: «إنْ لم تَجديني، فائتي أبا[3] بكر»[4]. قال ابنُ حزم: وشحمُ الخنزير حُرِّم[5] بقوله عز وجل: ﴿فإنَّهُ رِجْسٌ﴾ [الأنعام: ١٤٥] ، والضميرُ راجع[6] إلى الخِنْزِيرِ في قوله تعالى: ﴿أو لَحْمَ خِنْزِيرٍ﴾ [المائدة: ٣] ، وهو أقربُ إلى الضمير.

قلتُ: وهو استدلالٌ ضعيف، وأما حَدُّ شارب الخمر ثمانين، فبما سبق من قولِ علي: وكلٌّ سُنةٌ، وعلتُه[7] ما ذُكِرَ هناك. وكذلك تكلَّفوا لبقية الصُّوَرِ، والأشبهُ الأولُ، وهو الوقوعُ.

ثم القائلون[8] بوقوعِه عن اجتهاد، اختلفوا في جوازِ مخالفته، والأشبهُ عدمُ جوازِها، لأنه سبيلُ الأمة، فأشبهَ المنعقدَ عن قاطع، والله أعلم.

(١) بعدها في (و): أو الإجماع على النصوص.
(٢) تقدم في ٢/٩٩.
(٣) سقطت من (هـ)، وهو سهو من الناسخ.
(٤) رواه البخاري (٣٦٥٩) و(٧٢٢٠) و(٧٣٦٠) ومسلم (٢٣٨٦) من حديث جبير بن مطعم.
(٥) في (و): حرام.
(٦) في (آ): عائد.
(٧) تصحفت في (ب) إلى: وعليه وانظر الصفحة: ٧٥.
(٨) في (و): «القائلين».

خاتمـــة :

الإجماعُ إما نُطقيٌّ مِنَ الكُلِّ، أو سُكوتيٌّ، وكِلاهما تَواترٌ، أو آحادٌ، والكلُّ حجةٌ، ومراتِبُها مُتفاوتةٌ.

فأقواها: النُّطقي تَواتراً، ثم آحاداً؛ ثم السكوتي كذٰلك فيهما.

وقيلَ: لا يثبُتُ الإجماعُ بخبرِ الواحدِ، لأنه ظنيٌّ، فلا يُثْبِتُ قاطعاً.

لنا: نَقلُ الخبرِ الظني موجِب للعملِ، فنقلُ الإجماعِ القَطعي أَوْلَى، ولأن الظَّنَّ مُتبعٌ في الشرعِ، وهو حاصلٌ بما ذكرنا، ثم مُستندُ الإجماعِ بالجملةِ ظَنيٌّ، إذ هُو ظواهرُ النص.

*** * ***

«خاتمة» يعني لكتاب الإجماع.

أقسام الإجماع

قوله: «الإجماعُ إما نطقيٌّ»، إلى آخره[1]. هٰذا ذِكْرٌ لأقسام الإجماع.

وتقريرُه: أن «الإجماعَ إما نُطقي، أو سكوتيٌّ» وكلٌّ واحد منهما: إما «تواتر[2] أو آحاد».

فالنُّطقي: ما كانَ اتفاقُ مجتهدي الأمة جميعهم عليه نُطْقاً، بمعنى أن كُلَّ واحدٍ منهم نَطَقَ بصريح الحكم في الواقعةِ، نفياً أو إثباتاً. وهٰذا معنى قولِه: «إما نطقي من الكل».

والسُّكوتي: ما نطقَ به البعضُ، وسكتَ البعض. وقد سَبَقَ مع تفصيلٍ فيه، وكلٌّ واحدٍ من هٰذين إما أن يُنْقَلَ تواتراً أو آحاداً، أي: يُنقل[3] بالتواترِ أو

(١) ذكر هنا في (هـ) عبارة «المختصر» بتمامها.

(٢) في (ب) و(هـ) و(و): «متواتر»، والمثبت من (آ) والبلبل.

(٣) في (هـ): ينتقل.

الآحاد أنَّ جميعَ المجتهدين نَطَقُوا بصريحِ الحكم، أو يُنقل بالتواترِ أو الآحاد أنَّ بعض المجتهدين أفتى، وبعضَهم سكت. هٰذه القسمةُ التي وقعَ عليها الاختيارُ.

أما الشيخُ أبو محمد، فقال: الإجماعُ إما مقطوعٌ أو مظنونٌ، فالمقطوعُ ما وُجد فيه جميعُ الشُّروطِ التي لا يُختَلَفُ فيه مع وجودِها، ونُقِلَ تواتـراً، والمظنونُ ما اخْتَلَّ فيه أحدُ القيدينِ، بأن يُوجَدَ على وجهٍ مختلفٍ فيه متواتراً، ومتفقاً عليه آحاداً.

مثالُ المختلف فيه: أن يتَّفق أهلُ العصر الثاني على أحدِ قولي أهل العصرِ الأول، أو يؤخـذَ[1] بقولِ البعض وسكوت البعض، أو يوجدَ الاتفاقُ في بعض العصر، ولم ينقرِضْ حتى خولفَ، أو يُجْمع[2] الصحابة بدونِ التابعي المعاصر، وبالجملةِ فَكُلُّ إجماعٍ غيرِ إجماعِ الصحابة مختلفٌ فيه، والخلافُ فيه مع الظاهرية كما سَبَقَ.

ومثالُ المُتَّفَقِ عليه آحاداً: أن يُنْقَلَ إجماعُ الصحابة بشروطِه المتفقِ عليها بطريق الآحاد[3].

قوله: «والكُلُّ حجة»، أي: أقسامُ الإجماعِ الأربعة التي ذكرناها حجةٌ، لتناول دليلِ الإجماعِ العام، وأدلته الخاصة لها[4].

قوله: «ومراتبها»[5]، أي: مراتبُ أقسامِ الإجماع «متفاوتةٌ» في القوةِ والضعف، وأقواها النطقيُّ المتواترُ، ثم النطقي المنقولُ آحاداً، لِضَعْفِ الآحاد عن التواتر، ثم السكوتيُّ المتواتر، ثم السكوتي المنقول آحاداً.

---

(١) تصحفت في (آ) إلى: يوجد.
(٢) في (آ): يجتمع.
(٣) تحرفت في (آ) إلى: الاجتهاد.
(٤) ساقطة من (آ) و(ب).
(٥) تحرفت في (هـ) إلى: مرتبها.

وهٰذا معنى قولِه: «ثم السُّكوتي كذٰلك فيهما»، أي: في تقديمِ تواترِه على آحاده، وإنما أَخَّرَ السُّكوتي[1] عن النطقي لقوتِه، وضعفِ السكوتي عنه ضَعْفَ الآحاد عَن التواتر. فهٰذِه أربعُ مراتب، طرفان وواسطتان، لأنها إما نطقي متواتر، أو سكوتي آحادٌ، هذان طرفان، في كُلٍّ واحد منهما جهتا قوةٍ أو ضعفٍ، أو نطقي آحاد، أو سكوتيّ متواتر، هٰذان واسطتان، في كل واحدة منهما جهةُ قوةٍ وجهةُ ضَعْفٍ، وذٰلك ظاهرٌ، فإن أردنا الترجيحَ بين الواسطتين، فالنطقي[2] الآحادُ أولى بالرجحانِ، لأن الاحتمالاتِ القادحة في السكوتي أكثرُ وأقوى منها في الآحاد.

قوله: «وقيل: لا يثبتُ الإجماعُ بخبرِ الواحد».

اعلم أن العلماءَ اختلفوا في ثبوت الإجماعِ بخبرِ الواحد.

قال الآمِديُّ: فأجازه الحنابلةُ، وبعضُ الشافعية، وبعض الحنفيةِ، وأنكره الباقون.

وقال القرافي: الإجماعُ المرويُّ بأخبارِ الآحاد حجةٌ، يعني عند مالك، خِلافاً لأكثرِ الناس.

قلتُ: احتجَّ المانعون بأنه ـ يعني خبر الواحد ـ «ظني» أي[3]: إنما يفيدُ الظنَّ «فلا يُثْبِتُ قاطعاً» وهو الإجماع، وحاصلُه أن الإجماعَ قاطعٌ، وخبر الواحد ظني، فلا يثبُتُ القاطعُ بالظني، لأن الضعيفَ لا يكون مستنداً للقوي.

قوله: «لنا:»، أي: على أن الإجماعَ المرويَّ آحاداً حجةٌ وجهان:

أحدُهما: أن «نقلَ الخبرِ الظني» آحاداً[4] يوجبُ العمل، «فنقلُ الإجماعِ القطعي» آحاداً «أولىٰ» أن يُوجبَ العمل، لأن الظن واقعٌ في ذات خبرِ الواحد

---

(١) في (ر): السكوت.

(٢) تحرفت في (هـ) إلى: فالنطق.

(٣) ساقطة من (آ)و(ب) و(ر).

(٤) ساقطة من (آ).

وطريقه[1]، والإجماعُ إنما وقعَ الظنُّ في طريقه لا في ذاتِه، وإذا وجبَ العملُ بالأول، كان بالثاني أوجبَ.

الوجه الثاني: أن «الظنَّ متبعٌ في الشرع» وهو مناط العملِ، كما تقرَّرَ في غير موضع، «وهو ـ يعني الظن ـ حاصلٌ بما[2] ذكرنا»، يعني الإجماعَ المنقول آحاداً.

قوله: «ثم مستندُ الإجماعِ بالجملة ظنيٌّ»، إلى آخره[3]. هذا جوابٌ عن قولهم: «لأنه ظني، فلا يُثبتُ قاطعاً»[4].

وتقريرُه: أن مستندَ الإجماع العامِّ بالجملةِ ظني، لأن مُستنده[5] ظواهر النصوص[6]، وأخبار الآحاد ضعيفةُ الدلالة، أو السند، أو هما، فَلَئِن ضَعُفَ[7] خبرُ الواحد عن أن يكونَ مستنداً للقاطع، فلتضعُفْ هٰذه الظواهرُ أن تكونَ مُستنداً للقاطع[8]، ويلزَمُ من ذٰلك تعطيلُ[9] الإجماع من أصلِه. ١٩٣

وأيضاً فإنَّ قولَ النبي ﷺ دليلٌ قاطع في حَقِّ مَنْ شافهَه به، كما أنَّ الإجماع في نفسِه قاطعٌ، ثم إن قول النبي ﷺ إذا نُقِلَ آحاداً، كان حجةً؛ كذٰلك الإجماعُ إذا نُقل آحاداً، كان حجةً، ولا فرقَ.

ومما احتجَّ به المانعون: [10]أنَّ إجماعَ[10] الأُمةِ من الوقائع العظيمة التي تتوفرُ الدواعي على نقلِها؛ بخلافِ وقائع أخبار الآحـاد، فحيثُ لم ينقل

---

(١) في (هـ): في ذات الخبر وطريقه.
(٢) في (و): مما.
(٣) ذكر هنا في (هـ) عبارة «المختصر» بتمامها.
(٤) في (و): قطعاً.
(٥) في (آ) و (ب) و (و): مستند.
(٦) في (و): المنصوص.
(٧) ساقطة من (ب).
(٨) في (و): بالقاطع.
(٩) في (آ) و (ب) و (هـ): تعطل.
(١٠ـ١٠) مكرر في (هـ).

إجماعُهم[1] إلا آحاداً، دلَّ على وَهَاءِ ذٰلك النقل ؛ وأنه لا أصلَ له[2].

وأُجيبَ عنه: بأن خبرَ الواحدِ فيما تَعُمُّ به البَلْوَى مما تتوفرُ الدواعي على نقلِه، والصحيحُ قَبولُه بروايةِ الآحاد، وهو ينقُضُ الاستدلالَ المذكور.

وللخصم أَنْ يُفرِّقَ بينهما؛ بأن تَوَفُّرَ الدواعي على نقل الإجماع أشدُّ منه على نقل ما تَعُمُّ به البَلْوَى من الأخبارِ قَطْعاً، فاحتملَ فيه من القول[3] آحاداً ما لا يحتمل في[4] الإجماع.

قال الآمِدي: المسألةُ دائرةٌ على وجوب اشتراط القاطعِ في الأصول، وعدمِ اشتراطِه.

قلت: يعني: أنه[5] إن اشتُرِطَ القاطعُ في مسائل الأصول، لم يُقبل الإجماعُ المنقول آحاداً، وإلا قُبِلَ، وهو صحيح. وقد ظهر ذٰلك من إيرادِ[6] الدليل من الجانبين.

(١) تحرفت في (آ) إلى: جميعهم.
(٢) ساقطة من (و).
(٣) في (و): القبول.
(٤) في (آ) و(ب): فيه.
(٥) ساقطة من (هـ).
(٦) في (آ): إبراز.

ويَصِحُّ التمسُّكُ بالإجماعِ فيما لا تتوقَّفُ صحةُ الإجماعِ عليه.

وفي الدنيويةِ كالآراءِ في الحروب خِلافٌ، وفي أقلّ ما قيلَ كدِيَةِ الكتابي الثُلُثُ به وبالاستصحابِ لا به فَقَطْ، إذ الأَقَلُّ مُجمعٌ عليه دونَ نفي الزيادةِ.

* * *

قوله: «ويَصِحُّ التمسكُ بالإجماع فيما لا تتوقفُ صحةُ الإجماع عليه»، أي: كل أمر تتوقفُ[1] عليه صحةُ الإجماع، لم يَجُزْ إثباتُ ذٰلك الأمر بالإجماع، لأنَّ الإجماعَ فرعُ ذٰلك الأمر، لتوقفه عليه، فلو أثبتنا ذٰلك الأمرَ بالإجماع، لكان ذٰلك إثباتاً للأصل بالفرعِ وهو دورٌ.

مثاله: أن الإجماع متوقفٌ على ثبوتِ الرسالة، لتوقفِه على ما صَدَرَ عنها من كتابٍ وسُنةٍ، فلا يَصِحُّ إثباتُ النُّبوة بالإجماعِ، لئلا يلزَمَ الدورُ بالطريق المذكور.

وأما ما لا تتوقفُ صحةُ الإجماع عليه، فيَصِحُّ إثباتُه بالإجماع، لأن الإجماعَ ليس فَرْعاً، فلا يلزَمُ من إثباته بالإجماع دورٌ محذور[2]، ولا غيرُه.

مثاله: الوحدانية، وحدوثُ العالم، لا يتوقفُ عليهما[3] صحةُ الإجماع، فيجوزُ التمسكُ في إثباتهما بالإجماع.

قلت: هٰذه القاعدةُ قد عُهِدَتْ[4] وعُرِفَتْ، وهي أَنَّ ما توقفَ عليه صحةُ الإجماع، لم يثبتْ بالإجماع، وما لا يتوقفُ عليه صحةُ الإجماع؛ يثبتُ بالإجماع، لكنَّ الكلامَ في أمثلةِ ذٰلك، فالتمثيل[5] فيما تتوقفُ عليه

---

(١) في (ب): توقف.
(٢) في (ب) و(هـ) و(و): محذور دور.
(٣) في (و): عليها.
(٤) في (آ) و(و): تمهدت.
(٥) في (آ) و(هـ) و(و): فالتمسك.

صحة[1] الإجماع بالرسالة صحيح[2].

وذكر القرافي مما تتوقفَ عليه صحةُ الإجماع: وجود الصانع، وقدرته، وعلمه، لأن هذه الأشياءَ شروطٌ في صحة الإجماع، لأن صحةَ الإجماع فرعُ النبُوة، والنبوةَ فرعُ الربوبية، والوجود[3]، والقُدرة، والعلم، والإرادة، والحياة من شروط الرُّبوبية، فهي إذن شروط[4] لأصلِ[5] أصلِ الإجماع، وشرطُ الأصلِ شرطٌ للفرع، وحينئذٍ يمتنعُ إثبات هٰذه الأشياء بالإجماع، لأنها شروط، وإثبات الشرط بمشروطه دَوْرٌ، لتوقف المشروطِ على الشرط.

وذَكَرَ مما لا تتوقف عليه صحةُ الإجماع الوحدانيةَ، وحدوثَ العالم؛ قال: فإنَّ صحةَ الإجماعِ لا تتوقفُ عليه إلا بالنظر البعيد. وذكر في تقرير ذٰلك كلاماً صحيحاً، وإن نَفَرَ منه بعضُ مَنْ لا يفهمُه [6]أو من يفهمه[6] في بادىء الرأي.

قوله: «وفي الدُّنيوية كالآراءِ في الحروب خِلاف»، أي: إن كان ما لا تتوقفُ صحةُ الإجماع عليه أمراً دينياً، جاز التمسكُ فيه بالإجماع إجماعاً، وإن كان من الأمورِ الدنيوية، «كالآراء في الحروب»، ومكايدة[7] العدو، وسياسات العساكر ونحو ذلك، ففيه «خلاف».

مأخذه: أَنَّ الدليلَ السمعي الدالَّ على عِصمة الأمـة؛ هل دَلَّ على عصمتِها مُطلقاً على العموم، أو في[8] خصوص الأمورِ الدينية، وما يُخبرون به عن الله سبحانه وتعالى؟ والأظهرُ التعميمُ، وأنَّه لا تجوزُ مخالفةُ ما اتفقوا عليه

---

(١) ساقطة من (آ).
(٢) بعدها في (هـ): وعليه صحته.
(٣) ساقطة من (آ).
(٤) في (آ و ب و هـ): شرط.
(٥) تحرفت في (ب) إلى: للأصل.
(٦ - ٦) مكرر في (هـ).
(٧) في (هـ) و(و): مكايد.
(٨) في (هـ): على.

من الآراء في الحروب ونحوها.

قال القاضي عبدُ الوهَّاب: وهو الأشبهُ بمذهب مالك، غير أني لا أحفظ فيه[1] عن أصحابِنا شيئاً.

قلت: الخلافُ في هٰذه المسألة لا أحسبُه يُتَصَوَّرُ، وإن تُصُوِّرَ، فهو منزَّلٌ على اختلافِ حالين.

أما أنه لا يُتصور: فلأنَّ المرادَ بالأمورِ الدينية ما كانت ثمرتُها ومقصودُها متعلقاً بالدين، وراجعاً إليه، خاصّاً به، سواءٌ كان وقوعُه في الدنيا، كالإجماع على وجوبِ الصلاة وشروطها، أو في[2] الآخرة، كالإجماع على فتنة القبر، ونصب الموازين ونحو ذلك.

وعند ذٰلك نقولُ: الحروب والآراء فيها: إن كانت جهاداً في سبيل الله، فهي من الأمور الدينية، ولا خِلافَ في صحة التمسك فيها[3] بالإجماع، وإن كانت عَصَبيَّةً[4]، أو بَغْياً، أو طلباً للدنيا، أو إظهاراً للفخر، والخُيَلاءِ، والغَلَبةِ على الخَصْمِ؛ فأصلُ تلك الحروب محرمةٌ، فالآراءُ، والتدبير، والمكيدة فيها أمورٌ محرمة، والمحرمات لا يُتصورُ التمسكُ فيها بالإجماع، إذ التمسكُ بالإجماعِ إنما يجوزُ فيما له أصلٌ في الجواز، فما لا أصلَ له في الجواز، لا يُتصوَّرُ التَمسكُ فيه بالإجماع، فيكونُ التمسك فيه بالإجماع كالتمسكِ على جواز شرب الخمر، أو أكل الميتةِ، أو الخِنزيرِ، أو بيعِها بالإجماع، وهو محالٌ شرعاً.

وإن وُجد حربٌ، وقتال مَشُوبٌ بقصد الجهاد والعصبية[5] والتكثُّر من

---

(١) ساقطة من (آ) و(ب) و(و).

(٢) ساقطة من (هـ).

(٣) في (و): بها.

(٤) في (آ) و(ب): عصبة.

(٥) تحرفت في (آ) إلى: المعصية.

الدنيا؛ كان ذٰلك من ذوات الجهتين، فيصحُّ التمسكُ بالإجماع فيه من حيثُ هو جهادٌ ديني، لا من حيثُ هو معصيةٌ دنيوية.

وأما أن الخلاف في المسألةِ إن تُصور نَزل على[1] اختلافِ حالين، فقد بانَ بما تقدم؛ وهو أن يقالَ: إن كان الحربُ جهاداً في سبيل الله، جازَ التمسكُ فيه بالإجماع، وإن كان قتالَ معصية، أو لم يكن طاعةً، لم يَجُزْ، والله سبحانه وتعالى أعلم.

إجماع الأمم السالفة

تنبيه: اخْتُلِفَ في إجماعِ الأُممِ السالفة؛ هل كان حجةً؟ فقيلَ: لا، وهو من خصائص هٰذه الأمة.

قال أبو إسحاق الشِّيرازي: وهو قولُ الأكثرين، وقيل: إجماعُ كُلِّ أمة[2] حجةٌ، ولم يزل ذٰلك في المِلَلِ، وهو قولُ أبي إسحاق الإسفراييني.

وقال إمامُ الحرمين: إن قطع أهلُ الإجماع من كل أمة بقولهم، فهو حجةٌ، لاستناده إلى قاطعٍ في العادة، والعادةُ لا تختلِفُ باختلاف الأمم، وإلا كان مستندُه مظنوناً، والوجهُ الوقف.

وقال القاضي أبو بكر: لستُ أدري كيف كان الحالُ، يعني هل كان إجماعُهم حجةً أم لا؟.

قلت: فقد تلخص في المسألةِ أقوالٌ: ثالثها: الوقف، وهو قولُ القاضي أبي بكر. وقولُ إمامِ الحرمين أقربُ فيها[3] إلى الصواب.

والمختارُ في المسألة: أن مستندَ الإجماعِ في هٰذه الأمة، إن كانَ عقلياً؛ فإجماعُ كُلِّ أمةٍ حُجَّةٌ على حسب إجماع هٰذه الأمة في مراتبه، إذ المدَارِكُ العقليةُ لا تختلِفُ، وإن كان مستندُ إجماع هٰذه الأمة سمعياً، فالوقفُ في

---

(١) في (آ): «على ترك».
(٢) في (آ): كل عصر.
(٣) ليست في (آ) و(ب) و(ن).

إجماع غيرِها من الأمم، إذ لم يَبْلُغْنا[1] الدليلُ السمعي على أن إجماعَهم حجة، فنثبتَه، ولا يلزَمُ من عدم[2] بلوغِ ذلك لنا عَدَمُ وجودِه فننفيه، وهذه المسألةُ من رياضاتِ الفن، لا يترتبُ عليها كبيرُ فائدة، والله سبحانه وتعالى أعلم.

قوله: «وفي أقلِّ ما قيل، كَدِيَةِ الكتابي الثلث، به[3] وبالاستصحاب لا به فقط»، أي: والتمسكُ «في أقل ما قيل»، أو الأخذ بأقل الأقوال، ليس تمسكاً[4] بالإجماع فقط، بل «به وبالاستصحاب»، وذلك «كَدِيَةِ الكتابي»؛ اختلف في مقادِرها، فقيل مثلُ ديةِ المسلم، وقيل: نصفُها، وقيل: ثلثُها، والقائل إنها الثُّلُث وهو الشافعي ومن تابَعه ليس تمسكاً بالإجماع فقط، لأنَّ المُجْمَعَ عليه من ذلك إنما هو إثباتُ الثلث، أما نفيُ الزائد عنه، فليس مُجمعاً عليه، وإلا كان مثبتُه خارقاً للإجماعِ، فثبتَ بهذا أن الآخذَ بالأقل؛ إنما تمسك بالإجماع في إثباتِه، وباستصحابِ[5] الحال في نفي الزيادة عليه. وهذا معنى قولِه: «إذ الأقلُّ مجمعٌ عليه دونَ نفي الزيادة».

وقد اختُلِفَ في أن الآخذ بالأقلِّ، هل هو آخذٌ بالإجماع؟ وهو منزلٌ[6] على ما ذكرناه، وهو التحقيق. وقد أشرتُ إلى هذا الخلاف بقولي: «لا به فقط»، والله أعلم.

---

(١) تحرفت في (و) إلى: يبلغها.
(٢) ساقطة من (آ) و(ب) و(هـ).
(٣) ساقطة من (آ) و(ب) و(هـ)، والمثبت من (و)، و«البلبل».
(٤) ساقطة من (آ).
(٥) في (آ) و(ب) و(هـ): وفي استصحاب.
(٦) تحرفت في (ب) و(هـ) إلى: مشترك.

ومُنكرُ حكمِ الإجماعِ الظنيِّ لا يَكفُرُ، وفي القطعي النفيُ والإثباتُ، والثالثُ يكفُرُ بإنكار مثلِ الصلوات الخمس دونَ غيرِها، وارتدادُ الأمةِ جائزٌ عَقْلاً لا سمعاً في الأصحِّ لعصمتِها مِنَ الخَطإ، والرِّدَّةُ أعظَمُه.

* * *

منكر حكم الإجماع

قوله: «ومنكرُ حكمِ الإجماع الظني لا يَكْفُرُ، وفي القطعي النفي والإثبات، والثالثُ: يَكْفُرُ بإنكارِ مثلِ الصلوات الخمس دونَ غيرها».

اعلم أن الإجماعَ إما ظنيٌّ، أو قطعي:

فالظني كالسكوتي تواتراً أو آحاداً، وكالنطقي آحاداً، فهٰذا لا يَكْفُرُ منكرُ حكمِه، (1أي: إذا ثبت بمثل هٰذا الإجماع حكم[2]، فأنكره منكرٌ، لا يَكْفُرُ، لأنه مظنونٌ، فلم يكفر منكرُ حكمه1)، كالعمومِ، وخبرِ الواحد، والقياسِ، وسنزيدُ ذٰلك تقريراً إن شاءَ اللهُ تعالى.

والقطعي: هو النطقي المتواتر[3] المستكمل[4] الشروط، كما سبق، ففيه أقوال:

أحدُها: لا يكفر منكرُ حكمه، لما سيتقررُ بعدُ[5] إن شاء الله تعالى.

وثانيها: أنه يكفرُ، لأنه خالف القاطعَ، فأشبه ما لو خالف العقلي[6] القاطعَ بإثباتِ الصانع، وتوحيده وإرسال[7] الرسل.

(1 - 1) ساقط من (هـ).
(2) في (آ) و(هـ): إذا ثبت مثل هذا الإجماع فانكره.
(3) في (ب) و(هـ): التواتري.
(4) تحرفت في (ب) إلى: المستعمل.
(5) ساقطة من (آ) و(ب).
(6) في (آ) و(و): «عقلي»، وهي ساقطة من (هـ).
(7) في (و): وإرساله.

وثالثها: أن ما ثبتَ بالإجماعِ كونُه من الدينِ ضرورةً، كالصلوات الخمس، والأركان الخمسة ونحوها، كَفَرَ منكرُه، وما ليس كذلك لا يكفُرُ بإنكارِه.

والفَرْقُ: أنَّ الأولَ يُتحقَّق تكذيبُه لِصاحب الشريعة، دونَ الثاني، لجوازِ كونِ ما أنكره يخفى[1] عليه، بخلاف مثل الصلوات الخمس، فإن وجوبَها لا يخفى على مسلمٍ، بل الكفارُ يعلمون وجوبَها على أهلِها.

وقال الآمِدي: إن كانَ حكمُ الإجماعِ داخلاً في مُسَمَّى الإسلامِ كالرسالةِ، كَفَرَ منكرُ حكمه[2]، وإلا فلا.

قلتُ: هٰذا أخصُّ من الذي قبله، والذي قبله أولىٰ منه، لأنه تكذيبُ صاحب الشريعة، وما لَزِمَه مستقلٌّ بالتكفير، فلا حاجةَ لنا إلى تخصيصه بما كان داخلاً في مسمَّى الإسلام، إذ لو سُوِّغَ[3] ذٰلك، لأفضى إلى تكذيب صاحبِ الشرع في أمورٍ كثيرة بدون تكفير ذٰلك المكذب، وهو إهمالٌ لحُرْمةِ الشرع، وتضييعٌ لِناموسِه.

١٩٤

قلت: المختارُ أنَّ منكرَ حكمِ الإجماع إن كان عامياً، كَفَرَ مُطلقاً، ظنيّاً كانَ الإجماعُ أو قطعياً، إذا كان قد اشتهرَ الإجماعُ عليه، وعَلِمَه المنكرُ، واعتقد تحريمَ إنكاره، وإن كان عالماً، يُفرقُ بينَ أنواع الإجماع، ويتصرفُ في الأدلةِ، لم يكفُرْ إلا بإنكارِ مثلِ الأركان[4] الخمسة، والصلوات الخمس، لجوازِ أن يقومَ الدليلُ عنده على عدمِ وجوب ما أنكره.

وقال القرافي: إذا قلنا بتكفير مخالفِ الإجماع، فهو مشروطٌ بأن يكونَ

(١) في (و): خفياً.
(٢) في (آ) و(ب) و(و): كفر منكره.
(٣) تحرفت في (آ) إلى: شرع.
(٤) تحرفت في (هـ) إلى: الإنكار.

المجمعُ عليه ضرورياً[1] من الدين.

قلت: هٰذا يَدُلُّ على أنه لا يكفُرُ بمخالفة ما ليس ضرورياً[2] قولاً واحداً، ولعلَّه مذهبُه أو اختيارُه، وإلا فالخلافُ الذي حكيناه مطلقاً ثابتٌ.

قلت: مأخَذُ[3] الخلافِ في تكفير منكرِ حكمِ[3] الإجماع: هـو أن الإجماعَ ظنيٌّ أو قطعي؟ فمن قال: إنه ظني، قال: لا يَكْفُرُ كالقياسِ وخبرِ الواحد، وحجتُه أن مستندَ أصلِ[3] الإجماعِ هو ما سبقَ من ظواهرِ الآيات، والأخبارِ التي لا تفيدُ إلا الظنَّ، وما استندَ إلى الظن أَوْلى أن يكونَ ظنياً.

ومن قالَ: إنه قطعي، قال: إن مستندَ الإجماعِ قاطعٌ، وما استندَ إلى القاطعِ، فهو قاطعٌ.

وإنما قُلنا: إنه مستندٌ إلى قاطعٍ، لأن جزئيـاتِ[4] أدلتِه[5] لو استقرئَتِ استقراءً[6] تاماً، لاجتمـعَ منها الدليلُ القاطع على أن الإجماعَ حجةٌ، لَكنَّ استقراءَها الاستقراءَ التام بحيثُ لا يَشِذُّ منها شيءٌ متعذرٌ، كما أن استقراءَ الحكايات الجزئية[7] الدالة على سخاءِ حاتِمٍ استقراءً تاماًمتعذرٌ، فلذٰلك نَبَّه العلماءُ في كتبهم بأدلةٍ جزئية على تلك الأدلةِ الحاصلة من الاستقراءِ التامِّ لو أمكن.

قـال: والغفلةُ عن هٰذا التقـريرِ هي المـوجبُ لأسئلةٍ وردت[8] على

---

(1) في (هـ): ضروبأ.
(2) في (و): بضروري.
(3) ساقطة من (آ).
(4) في (و): جريان.
(5) في (آ): دليله.
(6) في (آ) و(و): «استقرت استقراراً» وهو تحريف.
(7) في (و): الخبرية.
(8) في (و): لورود أسئلة.

الإجماع، لكونه ظنياً، وكون مخالفِه لا يكفُرُ، وهي مندفعةٌ بهٰذا التقريرِ.

قلت: هٰذا التقرير[1] ضعيفٌ من جهةِ أن الإجماعَ أقوى أصولِ الإسلام، ولذٰلك قُدِّمَ على النصِّ والقياس، فهو لِعُلُوِّ رتبتِه في أدلةِ[2] الشريعةِ يقتضي تَوفُّرَ دواعي الأمة على ضبطِ أدلته، وحفظِ مُستندِه، إذ مِنَ الممتنعِ عادةً تضييعُ مثلِ ذٰلك، وذٰلك يَدُلُّ على أنه ليس للإجماع دليلٌ إلا ما ذكره العلماءُ في كتبهم. وقد سبق ذكرُه وبيانُ ضعفِ الدِّلالة منه.

وأما ما ذُكر من حكاياتِ حاتم، فلا نُسَلِّمُ أنه يتعذرُ استقراؤُها أو استقراءُ ما يحصُلُ به تواترُ سخائِه منها، إذ كلُّها أو أكثرُها منقولةٌ مدونةٌ في ديوانِ حاتم وغيرِه من كتب التواريخ وغيرها، لكنَّ علماءَ[3] الشرعِ لعدم اهتمامهم بها لم يعتنوا بها حتى تتواتر بينَهم وتشتهرَ، وقد اشتهرت عند الإخباريين العلماءِ بأيام العرب.

أما أحاديثُ الإجماعِ وأدلتُه، فهُمْ بالضرورةِ معتنون بها، مهتمون غايةَ الاهتمام، فالمانعُ لهم من نقلِها عادةً ليس إلا عدمها، وأنا ذاكرٌ لك إن شاءَ الله سبحانه وتعالى فصلاً ذكرتُه في «القواعد الصغرى» في هٰذا الباب يحققُ كونَ الإجماع ظنياً، وهو أني قُلْتُ هناك: ومن العدلِ الترجيحُ، وهو العملُ بأقوى الدليلين، وإلغاء الضعيف. وهٰذا كثير في ترجيحات الأصول والفروع، كترجيحِ القاطعِ على الظني، والخبرِ الأصحِّ على الصحيح، والصحيحِ على الضعيفِ، ومن ذٰلك أن مخالف[4] الإجماع (٥ومنكر حكمه٥) لا يكفُرُ، ما لم

---

(١) تحرفت في (هـ) و(و) إلى: التقدير.
(٢) في (هـ): «عن أدلة»، وفي (و): «ضعيف في أدلة».
(٣) تحرفت في (هـ) إلى: على.
(٤) في (آ): مخالفة.
(٥ ـ ٥) ساقط من (و).

يُنْكِرْ ضرورياً من الدين كما سبق وقررَ ذلك: بأن جريانَ[1] حكمِ الإسلام عليه مُحَقَّقٌ مقطوع به، فَلا يُرْفَعُ بالإجماع المحتملِ، وبيانُ احتماله: أن الإجماعَ مبنيٌّ على مقدماتٍ محتملة، والمبنيُّ على المحتملِ محتملٌ.

أما المقدمات، فهي ظواهرُ الكتاب، نحو: ﴿مَنْ يُشاقِقِ الرَّسولَ﴾ [النساء: ١١٥] الآية، وأحاديثُ السنة.

أما ظواهرُ الكتاب، فإنها إنما صَح التمسكُ بها بالإجماع، فلو ثبت الإجماعُ بها، لَزِمَ الدورُ.

وأما السنة، فليست متواترةً تواتراً حقيقياً[2] بـالاتفاق، وكونُه تواتُراً معنوياً، كشجاعة علي، وسخاء حاتم منازَعٌ فيه، فإن كُلَّ عاقلٍ يجدُ في نفسه فَرْقاً بين إدراك شجاعة علي وسخاء حاتم، وبين قوله عليه السلام: «ما رآه المسلمونَ حَسَناً فهو عندَ اللهِ حَسَن»[3]، «أمتي لا تجتمعُ على ضلالة»[4] ونحوهما[5]، وإن الأولَ أقوى من الثاني، وحيثُ الأولُ تواتر؛ فالثاني ليس بتواتر، فهو آحاد. وقد اختلفَ الناسُ في العمل بخبرِ الواحد على مذاهبَ مختلفةٍ، وغايتُه أن يكونَ مستفيضاً، والمستفيضُ لا يُفِيدُ العلمَ الذي يقوى على رفعِ عصمة الدماء.

وقولهم[6]: تلقته الأمةُ بالقَبولِ، وهي معصومةٌ، إثبات الإجماع بالإجماع، لأنَّ معنى كون الإجماع حجةً، هو كونُه صادراً[7] عن الأمةِ المعصومةِ، وحينئذٍ يَصيرُ تقديرُ الكلام: أنّ الإجمـاعَ صَدَرَ عن الأمة المعصومة، لأن

(١) في (و): جزئيات.
(٢) في (و): حقيقاً.
(٣) تقدم تخريجه في ص ١٩، وبينا هنـاك أنه ليس بحديث، وإنما هو من قول عبد الله بن مسعود.
(٤) تقدم تخريجه في ٤١٦/٢.
(٥) في (آ) و(و): ونحوها.
(٦) في (آ) و (ب): وقوله.
(٧) في (آ): «صاداً»، وهو سهو من الناسخ.

هذه[1] الأمة المعصومة تلقّت أدلته بالقَبول، وهو إثباتُ الشيء بنفسه، وهو محالٌ.

سلمنا أن الخبرَ متواترٌ، لكن النزاع في دلالته.

فقولُه: «ما رآه المسلمون»، اللام إما للعهدِ، وهم قومٌ معهودون بينه عليه السلام وبينَ مَنْ خاطبه، فلا يدلُّ على الإجماع، أو للاستغراق؛ فهو عامٌّ، ودِلالةُ العامِّ ظنيةٌ، ثم قد خص بمَنْ قبلَ عصرِ الإجماع وبعده، وبالصبيان، والمجانين، والعامة عند الأكثرين، فصار[2] عامّاً مخصوصاً، وفي كونه حجةً، أو غير حجة، وحقيقةً في الباقي[3]، أو مجازاً، خلافٌ مشهور سبق، ثم قوله[4]: «حسناً» يحتملُ الواجبَ والمندوبَ، وهو فيه أظهرُ، ولا دِلالةَ له على الإجماع أصلاً، فإنَّما يَدُلُّ على الاستحسان، وبه احتج أبو حنيفة[5]، كما سيأتي إن شاءَ الله تعالى، وهو بلفظه أشبه، إذْ هو من مادتِه لفظاً.

وأما قوله: «لا تجتمع أمتي على ضلالة» يَحْتَمِلُ أنه أراد بالضلالةِ: الكفرَ، ويكونُ شهادةً لها بالأمنِ من الارتداد بالكلية، وليس في ذٰلك دِلالةٌ على أن الإجماعَ قاطعٌ، ثم صِرْنا إلى نفس الإجماع، فنقول: نازَعَ قومٌ في تصوره وإمكانه، ثم[1] في كونه حجةً، ثم في[2] أنه مختص[6] بالصحابة، أو صحيح من غيرهم أيضاً، ثم في أن العصمةَ لهيئة[7] الأمة الاجتماعية، فتعتبر

---

(١) ساقطة من (و).
(٢) ساقطة من (هـ).
(٣) في (آ): الثاني.
(٤) في (هـ): قولنا.
(٥) في (ب و هـ و و): أبو حنيفة عليه.
(٦) في (ب): يختص.
(٧) في (و): لهٰذه.

العامة أَوْ لا، وفي غير ذٰلك من أحكامِه مما سبق في السكوتي، .وقد سبق معناه، فقيل: حجةٌ وإجماعٌ، وقيل: لا حجة ولا إجماع، وقيل: حجةٌ فقط، وقيل: إجماعٌ بشرط انقراضِ العصر، وقيل: إن[1] كان فُتيا لا حُكماً.

ثم قولكم: هو[2] حجةٌ قاطعة، ما المرادُ به؟ إن أردتُم القطع[3] العقلي، وهو ما لا يحتملُ النقيضَ، فهو مع هٰذا الخلاف العظيم في مقدماته ممتنعٌ، وإن أردتُم أنه موجبٌ للعملِ، فذٰلك إنما يوجبُ تعصية[4] مخالفه ومنكر حكمه.

أما الحكمُ بكفره مع القطعِ بِجَرَيان حكم الإسلام عليه بدليلٍ في مقدمات[5] هٰذا النزاع، فهو دفعٌ للأقوى بالأضعفِ، وهو منافٍ للعدل.

واعلَمْ أَنَّ القولَ بتكفيره مُطلقاً أحوطُ للشريعة، وبعدمه مطلقاً، أو بالتفصيل السابق أحوطُ للدماء.

وأن[6] النزاعَ إنما هو في التكفير، أما قتلُه حَدّاً باجتهادِ إمام، أو مجتهد، أو بفعل أو بترك[7] ما يوجبه كالزاني المُحْصَن، أو تارك الصلاة تهاوُناً لا جُحوداً، فلا نزاعَ في جوازه.

واعلَمْ أَنِّي إنما ذكرت لك هذا الفصل، وإن كانت أكثرُ أحكامه قد سبقت لفائدتين:

إحداهما: ترجيحُ ما اخترتُه من كونِ الإجماع ظنيّاً.

والثانية[8]: أني جعلتُه لك دستوراً للإجماعِ، تطريةً لذِهْن الناظر به،

(١) ساقطة من (ب).
(٢) ساقطة من (هـ).
(٣) في (آ) و(و): القطعي.
(٤) تحرفت في (آ) و(و) إلى: بعصمة.
(٥) في (آ) و(ب): مقدماته.
(٦) في (آ) و(ب) و(هـ): وأما.
(٧) في (آ) و(ب) و(هـ): ترك.
(٨) تحرفت في (هـ) إلى: والثاني.

وتذكيراً، ليتذكر[1] به آخراً ما سبق منه أولاً، وإنما لم أفعلْ ذٰلك في آخر[2] كل باب، لعدم المقتضي لذكره، بخلاف هاهنا، فإنه عَرَضَ ما اقتضى ذكر ذٰلك.

وعلى القول بتكفير منكر حكم[3] الإجماع بالجملة[4] سؤالٌ، وهو: كيفَ تُكَفِّرُونَ منكرَ حكم الإجماع، ولَمْ تكفروا منكر أصل[5] الإجماع، كالنَّظَّام والشيعةِ والخوارج؟

وأُجيبَ عنه: بأن منكر أصل الإجماع لم يَسْتَقِرَّ عنده كونُه حجةً، فلا يتحققُ منه تكذيبُ صاحب الشريعة، بخلافِ منكرِ حكمه بعد اعترافه بكونه حجةً، فإنه يتحققُ منه ذٰلك، فأُخذ بإقراره، والله أعلم.

ارتداد الأمة

قوله: «وارتدادُ ٱلأُمَّةِ جائز عَقلاً لا سمعاً [6] في الأصح» أي[6]: ارتداد الأمة الإسلامية كفرةً، في عصر من الأعصار، «جائزٌ عقلاً»، أي: ممكنٌ في العقل غير مُمتنع، لأنه لو فرض تصوره لم يَلْزَم منه[4] محالٌ لذاته.

أما جوازُه من حيثُ السمع، أي: من حيثُ دِلالةِ الدليل السمعي عليه، فاختُلِفَ فيه، فالأصحُّ كما ذكر في «المختصَر» أنه لا يجوزُ، وهو اختيارُ الآمِدي، لأنها معصومة من الخطأ بأدلةِ الإجماع السابقة، والرِّدَّةُ أعظمُ الخطأ، فتكون معصومة منها، فلا يجوزُ عليها، وثَمَّ أحاديثُ أُخَرُ تُؤكدُ ذٰلك.

منها: ما رَوى معاويةُ بنُ قرة عن أبيه قال: قالَ رسولُ الله ﷺ: «إذا فَسَدَ أَهْلُ الشام، فلا خير فيكم، لا تزالُ طائفةٌ من أمتي منصورين لا يَضُرُّهُم مَنْ

---

(١) في (آ) و(ب) و(هـ): ليذكر.
(٢) ساقطة من (ب).
(٣) ساقطة من (و).
(٤) ساقطة من (هـ).
(٥) ساقطة من (آ) و (ب).
(٦ - ٦) ساقط من (آ).

خَذَلَهُم حَتَّى تقومَ الساعةُ»(١) رواه ابن ماجه والترمذي وصحَّحه.

وفي الصحيحين(٢) معناه من حديث المغيرة.

ولمسلم من حديث ثَوْبانَ: «لا تَزالُ طائفةٌ من أُمَّتي»(٣) الحديث.

١٩٥ وله من حديث سعد: «لا يزالُ أهلُ الغربِ ظاهرين على الحقِّ حتى تقومَ الساعةُ»(٤).

ولأبي داود من حديث أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «إن الله يَبْعَثُ لهٰذه الأمة على رأس كل مئة سَنة مَنْ يُجَدِّدُ لَها دينهَا»(٥).

وهذه الأحاديثُ الصحيحةُ وغيرها من جنسها تَدُلُّ على استمرارِ الدين إلى قيام الساعة، ويَلْزَمُ من ذٰلك عدمُ ارتدادِ الأمة جميعها في وقت ما، وهو المطلوب.

واحتج الآخرون بما رُوي عن أنس ـ رضي الله عنه ـ عن النبي ﷺ قال: «لا تَقُومُ الساعةُ حتى لا(٦) يُقالَ في الأَرض: الله الله»(٧). رواه الترمذي وقال:

---

(١) رواه الترمذي (٢١٩٢) من حديث معاوية بن قرة، عن أبيه، وقال: حسن صحيح. وهو كما قال، ورواه أحمد ٤٣٦/٣ و٣٥/٥، وأبو داود الطيالسي (١٠٧٦) أما ابن ماجه، فقد روى القطعة الأخيرة منه في المقدمة برقم (٦).

(٢) البخاري (٧٣١١) ومسلم (١٩٢١) ولفظه: «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين حتى يأتيهم أمر الله وهم ظاهرون».

(٣) تقدم تخريجه في الصفحة ٢١.

(٤) رواه مسلم (١٩٢٥) قال علي بن المديني: المراد بأهل الغرب: العرب، والمراد بالغرب الدلو الكبير لاختصاصهم بها غالباً، وقال آخرون: المراد به الغرب من الأرض، وقال معاذ: هم بالشام، وجاء في حديث آخر: هم ببيت المقدس، وقيل: هم أهل الشام وما وراء ذلك.

(٥) رواه أبو داود (٤٢٩١) والحاكم ٥٢٢/٤، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه وسنده قوي، رجاله رجال مسلم.

(٦) ساقطة من (و).

(٧) هو في سنن الترمذي (٢٢٠٧) من حديث أنس، وإسناده صحيح، وهذا اللفظ هو رواية لمسلم.

حديث حسن، ومسلم ولفظه: «لا تَقومُ السّاعَة على أَحدٍ يَقـول[1]: الله الله»[2].

ولمسلمٍ من حديث عائشة ـ رضي الله عنها ـ عن النبي ﷺ قال: «لا يَذْهَبُ اللَّيْلُ والنَّهارُ حتى تُعبدَ اللاتُ والعُزَّى»[3] لكن هٰذا لا يَدُلُّ على ارتداد جميعِ الأمة، بل يصدقُ مضمونُه بردة بعضها، وعبادتِه اللات والعزى، وإنما الحجةُ في حديث أنس رضي الله عنه، لأن ارتدادَ الأمة يلزَمُه قطعاً، وإلا لو قامت الساعةُ على مَنْ يقول: الله الله، ولو واحداً، فلا يصدُقُ الحديثُ إذن.

قلت: أحسَنُ ما جُمع به[4] بينَ هذه الأحاديث: أن تُحْمَلَ الأحاديثُ الأُوَلُ[5] على استمرارِ الدين إلى قُبيل الساعة بمدةٍ يسيرة، ثم ترتد الأمةُ، أو تنقرضُ، ويخلُفها مَنْ لا يذكُرُ الله، ولا يعرِفُه، فتقومُ الساعة عليه.

على[6] أن انقراضَ الأمةِ لا يَتَّجِهُ، لأنها آخرُ الأمم، وعليها تقومُ الساعة، لكنها[7] ترتدُّ لِكثرة الفتن، وطولِ العهد، كما كفرت بنو إسرائيل بعد طُولِ عَهْدِها بأنبيائها وكتبها، وارتدادُها [8]قبل قيام الساعة[8'] بمدة يسيرة؛ لا يقدَحُ في صحة[9] قوله عليه الصلاة والسلام: «لا تَزالُ طائفةٌ من أُمَّتي ظاهرينَ على الحقِّ حتى تقومَ الساعة» لأنَّ الزمانَ اليسيرَ يُغْتَفَرُ في الأحكام والأخبار، والله

---

(1) في (و): «حتى يقول»، وهو خطأ.

(2) رواه مسلم (148) في الإيمان: باب ذهاب الإيمان آخر الزمان، والمراد بقوله: «الله الله» كلمة الشهادة كما جاء مفسراً في رواية الحاكم 4/494: «لا تقوم الساعة حتى لا يقال في الأرض: لا إله إلا الله» وصححه على شرط الشيخين، ووافقه الذهبي.

(3) رواه مسلم (2907).

(4) في (هـ): فيه.

(5) تحرفت العبارة في (آ) و(هـ) إلى: أن يحمل الحديث الأول.

(6) في (آ): ثم.

(7) في (آ) و(ب): لكن.

(8 ـ 8') ساقط من (آ).

(9) ساقطة من (آ) و(و).

سبحانه وتعالى أعلم.

تنبيه: اختلفَ الأصوليون في أن الأمةَ هل يُتصور اشتراكُها في الجهل بدليل لا معارِضَ له، والأصحُّ أنَّه إن قُدر عملها[1] على وَفْقِ ذُلك الدليل، جازَ اشتراكُها في عدمِ العلم به[2]، لأنه حينئذٍ يصير كالوسيلة مع المقصد[3]، وإن قُدر عملها[1] على خلافه، لم يَجُزْ، لعصمتها من الإجماع على الخطأ، والله تعالى أعلم بالصواب.

---

(١) تحرفت في (هـ) إلى: علمها.
(٢) ساقطة من (آ).
(٣)في (آ) و(هـ): القصد.

استصحاب الحال

وحقيقتُه: التمسكُ بدليلٍ عَقلي أو شَرعي لم يَظْهَرْ عنه ناقلٌ.

أما الأولُ: فلأَنَّ الحُكْم الشرعيَّ إما إثباتٌ، والعقلُ قاصرٌ عنه، أو نَفيٌ، فالعقلُ دَلَّ عليه قبلَ الشرع فيُستصحبُ، كعَدَمِ وجوبِ صومِ شَوَّال، وصلاةٍ سادسةٍ. فإن قيل: هذا تمسُّكٌ بعَدَمِ العلمِ بالناقلِ، وهو تَمَسُّكٌ بالجهلِ، ولعله موجودٌ مجهول، لأنا نقولُ: الناسُ إما:

عاميٌّ لا يُمكنُه البحثُ والاجتهادُ، فتمسُّكُه بما ذكرتُم كالأَعْمَى يطوفُ في البيتِ على متاعٍ.

أو مجتهدٌ فتمسُّكُه بعدَ جِدِّه وبَحْثِه بالعلمِ بعَدَمِ الدليلِ كبَصيرٍ اجتهدَ في طَلَبِ المَتاعِ من بيتٍ لا علةَ فيه مخفية له فيجزم بعدمِه لا سِيَّما وقواعدُ الشرعِ قد مُهِّدَتْ وأدلتُه قد اشتهرتْ وظَهَرَتْ، فعندَ استفراغِ الوُسْعِ مِنَ الأهلِ يُعْلَم أن لا دليلَ.

* * *

«استصحاب الحال»:

هٰذا هو الأصلُ الرابع من الأصول المتفق عليها، وهو استصحابُ النفي[1] الأصلي، المقدم ذكره عند ذكر الأصول أول[2] الكتاب.

تعريف استصحاب الحال

قوله: «وحقيقته»، أي: وحقيقةُ استصحاب الحال «التمسك بدليل عقلي

(١) في (آ): للنفي.

(٢) تحرفت في (آ) إلى: أو.

(١أو شرعي لم يظهر عنه ناقل» أي: لم يظهر دليل ينقلُ عن حكمه، وإنما قلنا ذلك، لأن الاستصحاب١) تارةً يكون بحكمِ دليل العقل. كاستصحاب حال البراءة الأصلية، فإنَّ العقل دلَّ(٢) على براءتها، وعدمِ توجُّهِ الحكم إلى المكلف، كقولنا: الأصلُ براءةُ المُدَّعَى عليه من الحق(٣)، أي: دلَّ العقلُ على انتفاءِ الدين من(٤) ذِمَّتِه، لأن العقلَ لا يُثبت(٥) ما لا دليلَ عليه، وتارةً يكونُ الاستصحاب بحكم(٦) الدليل الشرعي كاستصحاب حكمِ العموم والإجماع.

أما إذا ظَهَرَ الدليلُ الناقل عن حكمِ الدليل المستصحب، وجبَ المصيرُ إليه، كالبينةِ الدالةِ على شغلِ ذمة المدَّعَى عليه بالدين، وتخصيصِ العموم، وتركِ حكم الإجماع في مَحَلِّ الخِلافِ، ونحو ذلك.

تنبيه: تحقيق معنى استصحاب الحال: هو أَنَّ اعتقادَ كونِ الشيء في الماضي أو الحاضر يوجبُ ظنَّ ثبوتِه في الحال أو الاستقبال.

ويمكنُ تلخيصُ هٰذا بأن يقال(٧): هو ظنُّ دوامِ الشيء بناءً على ثبوت(٨) وجوده قبل ذلك، وهو - أعني هٰذا الظن - حجةٌ عند الأكثرين، منهم: مالك، وأحمد، والمُزَني، والصَّيرفي، وإمام الحرمين، والغَزالي، وجماعة من أصحاب الشافعي، خِلافاً لجمهورِ الحنفية، وأبي الحسين البصري، وجماعة من المتكلمين.

(١ - ١) ساقط من (آ).
(٢) في (آ): دليل.
(٣) في (آ): العقل.
(٤) تحرفت في (هـ) إلى: في.
(٥) تحرفت في (آ) و(ب) و(هـ) إلى: لأن العقل أثبت.
(٦) في (ب) و(هـ) و(و): لحكم.
(٧) ساقطة من (ب).
(٨) ساقطة من (و).

واعلَمْ أَنَّ استصحاب الحال مبنيٌّ على أصولٍ نذكرُها إن شاء الله تعالى مرتبةً بعضها على بعض:

فنقولُ: اختلفَ المتكلمون في الأعراض، وهي ما لا يَقُومُ بنفسِه، بل يَفتقِرُ في وجوده إلى مَحَلٍّ يقومُ به، كالحركةِ والسكونِ، والسوادِ والبياضِ.

فقال بعضُهم: هي توجد شيئاً فشيئاً كالحركةِ.

وقال بعضُهم: هي قسمان[1]: قارُّ الذات، كالسوادِ وسائرِ الألوان، فهٰذا يوجد دفْعَةً واحدةً ويَستمرُّ، وسيَّالٌ ليس بقارِّ الذات، كالحركاتِ الزمانية، وهي حركاتُ الفَلَكِ والنُّجوم وغيرها، فهٰذه توجد شيئاً فشيئاً، وهو الحق.

ثم اختلفوا في بَقاءِ الموجود؛ هل هو عَرَضٌ قارٌّ، أو سيَّالٌ يوجدُ شيئاً فشيئاً، والأَوْلى أنه قارّ[2] كالسوادِ والبياضِ، لأنا لا نَعني ببقاء الشيءِ إلّا استمرارَ وُجودِه، وهي صفةٌ ثابتةٌ قارَّةٌ، بخلافِ الحركةِ، فإنها سَيَّالةٌ يُدْرَكُ سيلانُها عَدَماً أو وُجوداً، فلو كان البقاءُ مثلَها، لأُدْرِكَ كما أُدركت، ثم بَنَوْا على هٰذا[3] الخِلافِ أن[4] الباقي؛ هل يفتقِرُ في بقائه إلى المؤثِّر أَمْ لا؟ فمن قال: البقاء عرضٌ قارٌّ[5]، قال: لا يَفتقر [6]كما لا يفتقر[6] الأسودُ في اسْوِداده إلى مُسَوِّدٍ.

ومَنْ قال: هو عرضٌ سَيَّالٌ، قال: يفتقرُ إليه، لأن عدمَ كل جزءٍ منه يتعقبُ وجودَه، و[7]بقاؤه لا يكونُ[8] إلا بتواصلِ أجزائِه، وتتابُعِ أجزاء ما هٰذا

(١) في (آ) و(ب) و(و): الأعراض قسمان.
(٢) تحرفت في (هـ) إلى: قارن.
(٣) ساقطة من (هـ).
(٤) ساقطة من (آ).
(٥) تحرفت في (ب) إلى: فإن.
(٦ - ٦) ساقط من (آ).
(٧) الواو ساقطة من (آ).
(٨) في (آ) و(و): ولا يكون.

شأنُه بدون مؤثِّرٍ مُحال، ثم بَنَوْا على هٰذا استصحابَ الحال، وهو التمسكُ بالمعهود السابق من نفي أو إثبات، وهو المرادُ من قول الفقهاء: الأصلُ بقاءُ ما كان (١على ما كان١)، لأن الباقيَ إن لم يَحْتَجْ إلى مؤثِّرٍ، كان الاستصحابُ حجةً؛ وإن احتاج، لم يَكُنْ حجةً لجوازِ التغير لعدم المؤثِّر.

:ليل حجيته

والدليلُ على أن استصحابَ الحالِ حجةٌ من وجهين:

أحدهما: أن العقلاء(٢) من الخاصةِ والعامة اتَّفقوا على أنهم إذا تَحَقَّقوا وجودَ الشيء أو عَدَمَه، وله أحكامٌ خاصة به(٣)، سَوَّغُوا ترتيبَ تلك الأحكام عليه في المُستقبلِ من زمان ذلك الأمر، حتى إن الغائبَ يُراسِلُ أهلَه، ويراسلونه، بناءً على العلم بوجودِهم، ووجودِه في الماضي، ويُنفذُ إليهم الأموالَ وغير ذٰلك، بناءً على ما ذُكر، ولولا أنَّ الأصل بقاءُ مَا كان على ما كان، لما ساغَ لهم ذٰلك.

الوجه الثاني: أن استصحابَ الحال من لوازم (٤بعثةِ الرسـل، وبعثةُ الرسل(٥) حقٌّ، فلازِمُها يجبُ أن يكون حَقّاً.

أما أن استصحابَ الحال من لوازم٤) البعثة، فلأن الرسالة لا تثبُتُ إلا بعدَ ظُهور المُعْجِزِ، وهو الأمرُ الخارقُ للعادة، والعادة هي اطِّراد(٦) وقوع الشيء دائماً، أو في وقتٍ دونَ وقت، فالأول كدَوَرَانِ الشمس والنجوم في أفلاكِها، كما قال سبحانه وتعالى: ﴿وَسَخَّر لكُم الشَّمسَ والقَمرَ دائِبَين﴾ [إبـراهيـم: ٣٣]، والثاني كطلوعِها من المشرق، وغُروبها في المَغْرِب، وكوقوع المطرِ في الشتاء، وزيادةِ نيلِ مصر في أيامه، وأشباه ذٰلك حتى لو قال قائل: دليلُ نبوتي

(١ - ١) ساقط من (آ) و(و).
(٢) تحرفت في (آ) إلى: العلماء.
(٣) ساقطة من (و).
(٤ - ٤) ساقط من (هـ).
(٥) تحرفت في (آ) إلى: الأصل.
(٦) تحرفت في (آ) و(ب) إلى: المراد.

أن الشمسَ لا تَطلُع اليومَ من المشرق، أو أنها لا تغرُبُ في المغرب، بل تجولُ في أطراف الفَلَكِ ونحو ذٰلك؛ فوقع الأمرُ كما قال؛ لدلَّ ذٰلك على صدقه، وما ذاك إلا لانخراقِ العادة المطردة على يديه.

وإذا ثبت ذٰلك، فلو لم يكن الاستصحابُ حجةً، لما كان انخراق العوائد على أيدي الأنبياء حجةً، لجوازِ أن تتغيرَ أحكامُ العوائد وأحوالها، فلا يكون الخارقُ للعادة أمس خارقاً لها اليوم، فلا يكونُ الأصلُ بقاءَ ما كان من كونه خارقاً على ما كان[1]، لكنْ[2] لما رأينا انخراقَ العوائد حُجَّةً للأنبياء، دلَّ على أن استصحاب الحالِ حجةٌ، لأنا نقولُ: قد عَهِدْنا في اطِّراد العادة أن الشمس تطلُعُ كل يوم من المشرق [3]والأصل بقاءُ ذٰلك على ما كان، فهي في هٰذا اليوم تطلعُ من المشرق[3] ونجزم بهذا[4] جَزْماً عادياً، فإذا امتنَعَ طلوعُها [5]من المَشْرِقِ[5] في هٰذا اليوم، عَقيبَ دَعْوَى المدعي للنبوة، حَكَمْنا بكونِه مُعجزاً، خارقاً للعادة، فلو لم يَكُنِ الأصلُ بقاءَ ما كان [6]على ما كان[6]؛ لما كان ذلك مُعجزاً، لجوازِ تَغيُّر[7] العادة كما سبق، والله سبحانه وتعالى أعلم.

قوله: «أما الأول»؛ يعني التمسك بدليلٍ عقلي لم يَظهر عنه ناقلٌ، لأنا قد قدمنا[8] أن استصحاب[9] الحال هو «التمسكُ بدليل عقلي أو شرعي لم يظهر

(١) في (هـ): بقاء ذلك على ما كان.
(٢) تحرفت في (و) إلى: لكان.
(٣ ـ ٣) ساقط من (آ) و(هـ).
(٤) في (ب): بها.
(٥ ـ ٥) ساقط من (هـ).
(٦ ـ ٦) ساقط من (و).
(٧) في (آ): تغيير.
(٨) في (آ): إلا ما قدمنا.
(٩) تحرفت في (و) إلى: «استصحال».

عنه ناقل»، ثم أخذنا في تفصيلِ ذٰلك. وبيانه.

أي: أما أن[1] التمسك بدليل عقلي لم يظهر عنه ناقل حجةٌ «فلِأنَّ الحكم الشرعي: إما إثباتٌ» «أو نفي».

أما الإثبات، «فالعقل قاصرٌ عنه»، أي: العقل لا يَدُلُّ على ثبوتِ الحكم الشرعي، بناءً على أن العقلَ هادٍ ومُرشد، لا مشرِّعٌ ومُوجب.

وأما النفي، أي: نفي الحكم الشرعي، «فالعقلُ دَلَّ عليه»، «فيُستصحب».

أما أن العقل دلَّ على نفيِ الحكمِ، فلأن[2] المحكوم عليه[1]، والمحكوم به، والمحكوم فيه من لوازم الحكم، ونحن نعلَمُ قطعاً انتفاءَ هٰذه الأشياء، لأنها مِن جملة العالم، ونعلَمُ قطعاً انتفاءَ العالم قبلَ وجوده بدهورٍ لا نهايةَ لها، وانتفاءُ اللازم يدُلُّ على انتفاء الملزوم قطعاً. وإذا ثبت لنا انتفاءُ الحكم الشرعي في وقتٍ ما، استصحبنا حكمَ ذٰلك الانتفاء، لما ذكرناه من دليل الاستصحاب.

[3]ومعنى الاستصحاب[3]: أن يكونَ الحكمُ بوجود الشيء أو عَدَمِه، مُصاحباً لاعتقادِنا، أو لقلوبِنا وأذهانِنا.

١٩٦ مثال استصحاب نفي الحكم الشرعي: «عَدَمُ وجوب صوم شوال» وغيره من الشهور سوى رمضان، وعدمُ «صلاةٍ سادسة» مكتوبة، فإنا لو فرضنا أن الشرعَ لم يَنُصَّ على عدم ذٰلك، لكان العقلُ دليلاً عليه بطريق الاستصحاب المذكور، [4]وأمثلة ذلك كثيرة[4]، وهي كُلُّ حكمٍ نص الشرعُ على نفيه، أو لم

---

(١) ساقطة من (آ).

(٢) في (آ): فإن.

(٣ - ٣) ساقط من (هـ)، وفي (و): والاستصحاب.

(٤ - ٤) ساقط من (هـ).

يَنُصّ على إثباته ولا نفيه.

قوله: «فإن قيل[1]: هٰذا تمسُّكٌ بعَدَمِ العلم بالناقل»، إلى آخره[2]. هٰذا سؤال على صحة التمسك بالاستصحاب.

وتقريرُه: أن التمسُك بالاستصحاب إنَّما يَصِحُّ مع عَدَمِ الدليل الناقل عنه، إذ لو وُجِدَ الدليلُ الناقلُ عنه، لما كان حجةً، وحينئذٍ يبقى التمسكُ بالاستصحاب تَمَسكاً بعَدَمِ الدليل الناقل عنه، [3]إذ لو وُجد الدليل الناقل عنه[4]، لما كان حجةً[3]، إذ معنى قولنا: الأصلُ بقاء هٰذا الحُكم على النفي، أنا لا نعلَمُ وجودَ دليلٍ ناقل له[5] عن النفي إلى الإثبات، وإذا تَلَخَّصَ أن التمسك بالاستصحاب تمسُّكٌ بعدم الدليل الناقل، فالتمسكُ بالعدم «تمسكٌ بالجهل» بالدليل، والجهلُ لا يصلُحُ أن يكون مُتَمَسَّكاً على شيء، ولعل الدليلَ الناقل عن الاستصحاب موجود لم تعلموه، فيكون التمسكُ بعدمِ الدليل كالشهادة على النفي.

قوله: «لأنا نقول»، هٰذا جواب عن السؤال المذكور.

وتقريرُه: أن «الناسَ: إما عامِّي لا يُمْكِنُه البحثُ والاجتهاد» في طلب الدليل، «أو مجتهدٌ» يُمكنه ذٰلك، فإن كان عامياً، فتمسُّكُه بالاستصحاب مع عَدَمِ الدليل الناقل؛ هو مما[6] ذكرتم من التمسُّكِ بالجهل، فهو لعَدَمِ أهليته، «كالأعمى يطوفُ في البيت على متاع»، وآلة البصر لا تُسَاعِدُه على إدراكه.

أمّا المجتهد الذي يُمْكِنُه الوقوفُ على الدليل، «فتمسُّكه بعد» الجِدِّ[7]

(١) في البلبل المطبوع: لا يقال.
(٢) ذكر هنا في (هـ) عبارة «المختصر» بتمامها.
(٣ - ٣) ساقط من (هـ) و(و).
(٤) ساقطة من (ب).
(٥) في (آ) و(ب) و(هـ): ناقل عنه له.
(٦) في (و): بما.
(٧) ساقطة من (ب).

والاجتهاد في طلبه إنما هو «بالعلم بعدمِ الدليل»، لا بعدم العلم بالدليل، فهو «كبصير اجتهد في طلب المتاع من بيت لا عِلَّةَ فيه مخفيةٌ له»، أي: للمتاع، أي: ليس في[1] ذلك البيت أمرٌ يَسْتُرُ المتاع، فيُخفيه عن طالبه، «فيجزِم بعَدَمِه» عند ذلك، فكذلك المجتهدُ إذا بالغ في طلب الدليل، فلم يَجِدْهُ، جَزَمَ بعدمه، فإن لم يجزم به، غَلَبَ على ظَنِّه، وهو كافٍ في العمل، «لا سِيَّما وقواعدُ الشرع قد مُهِّدَتْ، وأدلتُه قد[2] اشتهرت وظهرت»[1]، وفي الدواوين قد دُوِّنَتْ، «فعند استفراغ الوُسْعِ» في طلب الدليل ممن[3] هو أهلٌ للنظر[4] والاجتهاد، «يُعلم» أنه «لا دليلَ» هناك. وحينئذٍ يكون الاستصحاب منه تمسُّكاً بالعلم بعدم الدليل الناقل، لا بعدم العلم به.

---

(١) ساقطة من (آ).

(٢) ليست في البلبل المطبوع.

(٣) في (آ): «فمن»، وعلى هامشها: «لعله ممَّن».

(٤) في (آ): النظر.

وأما الثاني: فكاستصحابِ العُمومِ والنصِّ حتى يرد مُخَصِّصٌ أو ناسخٌ واستصحابِ حكمٍ ثابتٍ كالملْكِ وشغلِ الذِّمةِ بالإتلافِ ونحوه.

أما استصحابُ حالِ الإجماعِ في مَحَلِّ الخلافِ كالتمسكِ في عَدَمِ بُطلانِ صلاةِ المتيممِ عندَ وُجودِ الماء بالإجماع على صحةِ دخولِه فيها فيُستصحبُ، فالأكثرُ ليسَ بحجةٍ خلافاً للشافعي وابن شاقلا.

لنا: الإجماعُ إنما حَصَلَ حالَ عَدَمِ الماءِ لا وجودِه، فهو إذن مُختلفٌ فيه، والخِلافُ يُضادُّ الإجماعَ، فلا يبقى معه، كالنفي الأصلي مع السمعي الناقل، بخلافِ العمومِ، والنَّصِّ، ودليلِ العقلِ لا يُنافيها الاختلافُ فيصح التمسك بها معه والله أعلم.

ونافي الحكم يلزَمُه الدليلُ خِلافاً لقومٍ، وقيلَ: في الشرعياتِ فقط.

***

قوله: «وأما الثاني»، وهو التمسكُ بدليل شرعي لم يظهر عنه ناقلٌ؛ فهو كافٍ[1]، «كاستصحابِ العموم والنص حتى يَرِدَ مخصصٌ أو ناسخٌ»، أي: كاستصحاب حُكْمِ العموم[2] حتى يردَ مخصص له، واستصحاب حكم النص حتى يَرِدَ له ناسخٌ، وإنما استعملتُ في عبارتي اللفَّ والنَّشْرَ، وكذلك «استصحابُ» كل «حكم ثابت، كالملْكِ» حتى يوجد ما يُزيلُه، كالبيعِ والهِبَةِ، «وشغلِ الذمة» حتى يُوجَد ما يفرغها بأداءِ الدَّيْنِ إن كانت مشغولة بدين، أو بأداءِ قيمةِ المُتْلَفِ إن كانت مشغولة بإتلافِ شيء[3]، وغير ذلك من الشواغل.

تنبيه: كل ما كان أصلاً في الدِّلالة وجب[4] حملُ اللفظ عليه، حتى

(١) في (هـ): ناقل.

(٢) في (آ): «العموم له».

(٣) العبارة على تقدير ضمان إتلاف شيء، لأن الذي يتعلق بالذمة ضمان الإتلاف، لا الإتلاف.

(٤) ساقطة من (و).

يقوم[1] الدليل الناقل عنه، فاللفظ يحمل على حقيقتِه حتى يقومَ[2] دليلُ المجاز، وعلى العموم حتى يقومَ دليلُ التخصيص، وعلى الإفرادِ[3] حتى يقوم دليلُ الاشتراك، وعلى الاستقلالِ بالدلالة حتى يقومَ دليلُ الإضمارِ، وعلى الإطلاقِ حتى يقومَ دليل التقييد، وعلى التأصيل[4] حتى يقومَ دليل الزيادة، وعلى الترتيب الواقع حتى يقومَ دليـلُ التقديم والتأخير، وعلى التأسيسِ حتى يقومَ دليلُ التأكيد، وعلى الإحكام حتى يقومَ دليلُ النسخ، وعلى المعنى الشرعي حتى يقومَ دليلُ اللغوي إذا كان اللفظ وارداً من الشرع، أو بالعكس إن كان وارداً من أهل اللغة، وعلى المعنى العُرفي حتى يقوم دليل اللغوي، كلُّ ذلـك عملاً[5] بـاستصحاب الحـال الراجـح، والعملُ بـالـراجـحِ متعينٌ، فالاستصحاب إذن على ضربين: حكمي، ولفظي.

قوله: «أما استصحابُ حال الإجماع في مَحَلِّ الخلاف، كالتمسك في عدم بُطلان صلاة المتيمم عندَ وجودِ الماء بالإجماع»، أي: بأن يقالَ: أجمعنا «على صحةِ دخوله فيها»، أي: في الصلاةِ بالتيمم، «فيستصحب» حال تلك الصِّحة[6]، «فالأكثر ليس بحجةٍ، خِلافاً للشافعي وابن شاقلا».

وقال الآمِدي: مَنَعَ الغزالي وجماعةٌ من الأصوليين من استصحاب حكـم[7] الإجماع في مَحَلِّ الخِلاف، وجوَّزَه آخرون. قال: وهو المختارُ، كما نقول: أجمعنا على حُصولِ الطهارة من الحَدَثِ[8] قبل خروج الخارجِ

(١) في (ب): تقدم.
(٢) ساقطة من (و).
(٣) تحرفت في (و) إلى: الإقرار.
(٤) في (ب): التأصل.
(٥) ساقطة من (آ).
(٦) في (آ) و(ب) و(و): المصلحة.
(٧) في (آ): حال.
(٨) تحرفت في (هـ) إلى: الحديث.

النَّجِسِ من غير السَّبيلين، فيستصحبُها بعد خُروجه.

قلت: وكذا قولنا: أجمعنا على أن هٰذا مالكٌ للصَّيْدِ [١]قبلَ الإحرام[١]، فيستصحبُ حكم المِلْكِ بعدَ الإحرام، وأجمعنا على أن هٰذا مالك لما[٢] في يدِه قبلَ الرِّدَّةِ، فيستصحبُ الملك[٣] بعدَ الرِّدة، ونحو ذٰلك.

قال ابنُ المِعْمَارِ البغدادي: قال[٤] أبو ثور وداود و[٣]الصَّيْرفي: وهو دليلٌ يعني استصحاب حال الإجماع في مَحَلِّ الخِلافِ.

قوله: «لنا:»، أي: على أن هٰذا الاستصحاب ليس بحجةٍ أن «الإجماعَ» في صورة التيمم مثلاً «إنما حَصَلَ حالَ عَدَمِ الماء». أما حالَ وُجودِه، «فهو» «مختلَفٌ فيه، والخلاف يُضَادُّ الإجماع» فلا يجتمعان، ولا يبقى[٥] الإجماعُ مع الخلافِ حال عدم الماء مثلاً، كما أن النفي الأصليَّ الدالَّ على عدم الحكم لا يبقى مع الدليلِ السمعي الناقلِ عن حكم النافي، لكونه يُضادُّه. وهذا «بخلافِ[٦] العموم والنَّصِّ، ودليلِ العقل» كالقياس ونحوه[٣]، فإن الاختلافَ في الحُكمِ «لا يُنافيها»، «فيصحُّ التمسكُ بها» مع الاختلاف، ولا كذٰلك الإجماعُ، فإن الخلافَ يُنافيه، فلا يَصِحُّ التمسكُ به معه.

احتج الخَصْمُ بـأن الحكم ثابت[٧] قبلَ الخلاف بالإجماع، والأصلُ في كل متحققٍ دوامُه لما سبق، فيكون هٰذا الحكم دائمَ الثبوت، وهو المطلوب.

(١ ـ ١) ساقط من (هـ).
(٢) تحرفت في (آ) إلى: المال.
(٣) ساقطة من (آ).
(٤) ساقطة من (و).
(٥) في (و): بنفي.
(٦) في (آ): خلاف.
(٧) في (آ): الثابت.

والجوابُ: أن الأصلَ في كل مُتَحَقِّقٍ دوامُه ما لم يوجدْ ما يُنافيه، وقد بَيَّنا أن الخلافَ الحادث يُنافي الإجماعَ الأول، فلا يبقى الحكمُ مُجمعاً عليه، وهو المطلوب.

وأيضاً ثبوتُ الحكم في مَحَلِّ الخِلافِ يستدعي دليلاً، والأدلةُ منحصرةٌ في النص، والإجماع، والقياس، والاستدلال، ولا شيء منها في مَحَلِّ النِّزاعِ في صورة التيمم والطهارة قبلَ خروج الخارج مثلاً.

فإن قيل: الاستصحابُ ضَرْبٌ من الاستدلال، وقد دَلَّ على ثبوت الحكم في محل النزاع.

قلنا: إن سَلَّمنا أنه استدلالٌ، فهو معارَضٌ بما يُنافيه[1]، فلا يبقى معه، والله سبحانه وتعالى أعلم.

فائدة: القاعدةُ العقلية والشرعية: أن الأقوى لا يُرفع بالأضعفِ، فقد يُقالُ على هٰذا: إن البراءةَ الأصلية قاطعة، وقد رَفَعَها الشرعُ بالقياس في التكليفات، وبالبينةِ الشرعيةِ كرجلين، ورجل وامرأتين في المعاملات، وهٰذه أمورٌ ظنيةٌ قد رفعت البراءة القاطعة، فإنا نعلَمُ قطعاً براءة الواحد منا من وجوب غَسْلِ النجاسة من ولوغ أو غيره، ومن تحريم شُربِ[2] النبيذ، ثم شغلنا ذمته بوجوب غسل النجاسة بقوله عليه السلام: «حُتِّيهِ ثُمَّ اقْرُصيهِ، ثُمَّ اغسِليه بالماءِ، ثُمَّ صَلِّي فيهِ»[3]، وبقوله عليه السلام: «إذا وَلَغَ الكَلْبُ في إناءِ أحدِكُم..» الحديث[4]، وقولِ ابن عمر رضي الله عَنهما: أُمِرنا أن نَغْسِلَ الأَنْجاسَ سَبْعاً[5]. وشغلناها بتحريمِ النبيذِ بقياسِه على الخمر فكيف هٰذا؟

---

(١) في (هـ): ينفيه.

(٢) تحرفت في (هـ) إلى: سر.

(٣) تقدم في ٢/٧٧٦.

(٤) تقدم في ٢/٢٢٧.

(٥) لم نقف عليه.

والجوابُ: أما التكاليف[1] الشرعيةُ، فلا نُسَلِّمُ أن الأصل براءةُ الذِّمَم منها، بل الأصل اشتغالُها[2] بها، نَظَراً إلى أن الله سبحانه وتعالى لما استخرجَ الذُّرِّية من صُلْبِ آدم عليه السَّلامُ أمرَهُم بالسجود، فسَجَدُوا، ثم أخذَ عليهم الميثاقَ أنه إذا أرسلَ إليهم الرُّسُلَ بالتوحيد، والتكاليفِ بالعبادات أن يُطِيعوا، وذٰلك معنى قولِه عز وجل: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهورِهم ذُرِّياتِهم﴾[3] إلى قوله: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُم قالوا بَلى شهدنا أنْ يقولوا[4] يومَ القيامة إنا كنَّا عن هٰذا غافِلين﴾ [الأعراف: ١٧٢] . فمِنْ ذٰلك اليوم؛ الذِّمَمُ مشغولةٌ بالتوحيدِ وأحكامه وفروعه، وهو ثابتٌ بحق الأصل فيها.

وإنما انقطعَ التكليفُ في حقِّ كل واحد منا[5] فيما بَيْنَ يوم[6] أخذِ الميثاقِ عليه، ويوم بلوغِه حَدَّ التكليف، لعدم الأهلية فيما بينَ ذٰلك، لكونه معدوماً في تلك المدةِ، وإن كان موجوداً في عِلْمِ الله عَزَّ وجل، كما يَنْقَطِعُ في أثناء مدة[7] التكليف الشرعي، بالجنون والحيض، وبأسباب[8] الرخص. وحينئذٍ خَبَرُ الواحد والقياس ليس رافعاً للبراءةِ القاطعةِ من التكليف، بل مؤكدٌ ومجددٌ لاشتغالها[9] الأصلي به، والضعيفُ قد يؤكِّدُ القويَّ ولا يرفَعُه، وقولُ الفقهاء: الأصلُ عَدَمُ التكليف؛ إنما هو بالنظرِ إلى زمنِ وجودِ المكلَّفِ[10] في هٰذه

(١) في (آ) و(ب) و(و): التكليفات.
(٢) في (و): اشغالها.
(٣) في (ب): «ذريتهم» وهي قراءة ابن كثير، وعاصم، وحمزة، والكسائي.
(٤) «أن يقولوا» بالياء قراءة أبي عمرو، وقرأ الباقون: «تقولوا» بالتاء.
(٥) ساقطة من (آ).
(٦) تحرفت في (هـ) إلى: قوم.
(٧) في (آ): أثناء أول مدة.
(٨) في (آ): وأسباب.
(٩) في (آ): «لاستقلالها»، وفي (ب): لاستعمالها.
(١٠) في (هـ): التكليف.

الحياة، وهٰذه النشأة، أما بالنظرِ إلى أول أزمنةِ التكليفِ، فهو يوم أخذِ[1] الميثاقِ الأول، وهو النظرُ الصحيح إن شاء الله تعالى، وبه يندفع الإشكالُ المذكورُ.

وأما رَفْعُ البراءةِ الأصلية بالبينة الشرعية في المعاملات، فنقولُ: المقطوعُ به في البراءة الأصلية إنما هو مجردُ عدمِ اشتغالها بالحق المُدَّعَى به. ١٩٧

أما دوام ذٰلك العدم إلى حين الدعوى، فلا قاطِعَ به، لاحتمالِ أن هٰذا الغريمَ المُدَّعى عليه بعد براءةِ ذمته الأصلية من حق خَصْمِه، شَغلَهَا بأن غَصَبَه، أو اقترض منه، أو اشترى منه، ونحو ذٰلك، فالمدعي يَدَّعي تجديد[2] شغلِ ذمة المدعى عليه بعدَ فراغها، والمدعى عليه يُنْكِرُ ذٰلك، ويدعي استمرارَ فراغ ذمته ودوامَه، فصار اختلافُهما في دوام فراغ الذمة وعدمه بعد الاتفاق على فراغِها الأصلي، كالاختلافِ بَعْدَ الإجماع في مسألة الاستدلال بالإجماع في مَحَلِّ الخِلافِ. وحينئذٍ لا تَكُونُ البينةُ الشرعيةُ الظنية رافعةً لأمرٍ قطعي، لأنَّ القطعي هو ثبوتُ مجردِ عدم شغل الذمة، والبينةُ لا تَرْفَعُ ذلك، وإنما تَرْفَعُ دوامَ ذٰلك العدم، وهو ظنيٌّ مختلَفٌ فيه، وصارت البينةُ كالمرجِّح لقول أحدِ الخصمين[3] المُتَنَازِعَيْن، وهو المُدَّعي.

فإن قيل: هذا تقريرٌ متجه، لكن يُشْكِلُ عليه ما قَرَّرَه الفقهاء[4] من أن البينةَ إنما جُعلت في جانب المدعي، واليمين في جانب المُدَّعى عليه، لأن جانبَ المدعي ضعيفٌ، لدعواه خِلافَ الأصل، وهو اشتغالُ ذمة المدَّعى عليه، والأصلُ فراغها، وجانب المدعى عليه قويٌّ لِدعواه وفْقَ الأصل، وهو فراغُ ذمته

(١) ساقطة من (آ) و(ب) و(و).
(٢) في (ب): تجدد.
(٣) ساقطة من (آ).
(٤) في (هـ): العلماء.

من الحق، والبينةُ أقوى مِن اليمين، فَجُعِلَتِ الحُجَّةُ التي هي أقوى في جانب الأضعف، والتي هي أضعفُ في جانب الأقوى تعديلاً.

قلنا: هٰذا لا يُشْكِلُ على ما قررناه، لأن هٰذا إنما يقتضي كونَ جانب المُدَّعَى عليه ـ وهو المُنْكِرُ ـ راجحاً، لكنَّ الرجحانَ أعمُّ من أن يكونَ قاطعاً أو غيرَ قاطع، ورجحانُ جانب المنكرِ غيرُ قاطع، لما قررناه من اختلافِهما في دوامِ[1] براءة ذمته القاطعة.

وحينئذٍ نقولُ: جانبُ المنكر راجحٌ لحصولِ القطع ببراءةِ ذمته بالجملةِ في وقت من الأوقات. فلهٰذا الرُّجحانِ ضَمَمْنا إليه الحجةَ الضعيفة، وهي اليمينُ، وليس ذٰلك الرجحانُ قاطعاً، حتى يكون رفعُه بالبينة الشرعية رَفْعاً للقاطع بالظني، واللهُ سبحانه وتعالى أعلم.

قوله: «ونافي الحكم يلزَمُه الدليل، خلافاً لقومٍ. وقيلَ: في الشرعياتِ فقط».

اعلم أن الناسَ اختلفوا في المُستدِلِّ على نفي الحكم كقوله: ما الأمرُ كذا، أو ليس الأمر كذا، فالمشهورُ ـ وهو قولُ الأكثرين ـ أنه يلزَمُه إقامةُ الدليلِ على نفي الحكم الذي ادَّعى نفيَه، ولا يكفيه مجردُ دعوى النفي.

وقال قومٌ: لا يَلْزَمُه الدليلُ على النفي، كأنَّهم اكتفوا بكون[2] دعواه موافقةً للأصل، وهو عَدَمُ الأشياء وانتفاؤها، فمن ادَّعى وجودَها وثبوتَها، فعليه الدليل، ولهٰذا بنى بعضُهم هذه المسألةَ على أن الاستصحابَ حجةٌ أم لا؟

إن قُلنا: هو حجةٌ، فلا دليلَ على النافي[3]

وإن قُلنا: ليس بحجةٍ، فعليه الدليلُ.

---

(١) ساقطة من (و).

(٢) في (آ)و(ب) و(هـ): بان.

(٣) تصحفت في (ب) إلى: الباقي.

قلت: وهٰذا التفريعُ ضعيفٌ، لأنا قد بَيَّنا رجحانَ وجوبِ الدليل عليه مع قولِنا: إن الاستصحابَ حُجَّةٌ، فدَلَّ على أن كُلَّ واحدةٍ من المسألتين أصلٌ بنفسها.

وقال آخرون: يَلْزَمُهُ الدليلُ «[1]في الشرعيات» نحو: لا تشترط النيةُ للصلاة، ولا يلزَمُه في العقليات نحو: ليس العالَمُ بقديمٍ[1].

(١ - ١) ساقط من (هـ).

لنـا: قولُه تعالى: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ﴾ والدَّعوى نَفْيُه، ولأنَّ كلًّا من الخصمينِ يُمكنُه التعبيرُ عن دعواهُ بِعبارةٍ نافيةٍ، كقولِ مُدَّعي حدوثِ العالمِ: ليسَ بقديمٍ، وقِدَمُه ليسَ بمحدَثٍ، فيسقُطُ الدليلُ عنهما فتَعُمُّ الجهالةُ وَيَقَعُ الخَبْطُ ويضيعُ الحَقُّ، وطريقُ الدِّلالةِ على النفي بيانُ لزومِ المُحالِ من الإثباتِ ونحوه.

قالوا: النفيُ أصليُّ الوجودِ، فاستغنَى عن الدليلِ، ولأن المُدَّعى عليه الدَّيْنُ لا يلزَمُه دليلٌ.

قلنا: الاستغناءُ عن الدليلِ لا يُسْقِطُه، وتعذُّره ممنوعٌ، وانتفاءُ الدليلِ عن المَدينِ ممنوعٌ، إذِ اليمينُ دليلٌ، وإنْ سُلِّمَ فلتعذُّرِه، إذِ الشهادةُ على النفي باطلةٌ لتعذُّرِها، ولأن ثبوتَ يدِه على مُلْكِه أغناهُ عَنِ الدليلِ، والدليلُ على نفي الحكمِ الشرعيِّ إجماعيٌّ كنفي صلاةِ الضُّحى، أو نَصِّيٌّ كنفي زكاةِ الحُلِيِّ، أو قياسيٌّ كَإلحاقِ الخضراوات بالرُّمانِ في نفيِ وجوبِ الزكاةِ، وعلى نفي العقلي ما سَبَقَ.

* * *

قوله: (١«لنا:»، أي: على أن نافي(٢) الحكم يَلْزَمُهُ الدليلُ١) وجهان:

أحدُهما: أن الله سبحانه وتعالى ألزَمَ النافيَ الدليلَ في مَقامِ المناظرة، فلولم يلزَمْهُ، لما ألزَمَه إياه، لأن الله سبحانه وتعالى عَدْلٌ في مناظرتِه، وسائرِ أفعاله.

وبيان ذُلك في قوله سبحانه وتعالى حكايةً عن اليهود والنصارى: ﴿وقالوا

(١ ـ ١) ساقط من (هـ).

(٢) تصحفت في (ب) إلى: باقي.

لَنْ يَدْخُلَ الجَنَّةَ إلا مَنْ كانَ هُوداً أو نَصارى﴾ [البقرة: ١١١] ، فهٰذه[١] دعوى نافيةٌ، فأجاب اللهُ سبحانه وتعالى بقوله عز وجل: ﴿تِلْكَ أَمَانِيُّهُم﴾ [البقرة: ١١١] ، ثم أمرَ نَبيَّه عليه السَّلامُ بمطالبتِهم بدليلِ دَعْوَاهم النافية، فقال سبحانه وتعالى: ﴿قُل هاتُوا بُرهَانكم إنْ كُنْتُم صادقين﴾ [البقرة: ١١١] ، أي: أقيموا الدليلَ على أنه لا يدخُلُ الجنةَ إلا مَنْ كان هوداً أو نصارى، وهو إلزامٌ بالدليلِ على دعوى النفي، وهو المطلوبُ.

الوجه الثاني: أن نافي الحكم لو لم يلزَمْه الدليلُ، لضاع الحقُّ بين الخصمين، وتعطلَ، لكنَّ تَعَطُّلَ الحقِّ باطلٌ، فالمُفضي[٢] إليه باطلٌ، إنما قُلنا: إنه لو لم يلزَمْه، لَتَعَطَّلَ الحق، «لأن كلًّا من الخصمين يُمكنُه» أن يُعَبِّرَ «عن دعواه بعبارة نافيةٍ» فيقولُ المُدعي لحدوث العالم: «ليس بقديمٍ» ويقولُ المدعي لقِدَمِه: «ليس بمحدثٍ»[٣]. وحينئذٍ «يسقُطُ الدليلُ عنهما» لأنَّ كل واحد منهما نافٍ للحكم، وإذا سَقَطَ الدليلُ عنهما، ضاعَ الحقُّ، فلم يُعْلَمْ في أي[٤] طَرَفٍ هو، إذ لا يَظْهَرُ الحقُّ إلا بدليل[٥]. وحينئذٍ «تَعُمُّ الجهالةُ، ويقع[٦] الخَبْطُ» في الأحكام.

وإنما قُلنا: إنَّ تعطلَ الحق باطلٌ، لأنَّ الحق لو تعطَّلَ، لقام الباطلُ، إذ هما ضِدَّان، أو نقيضان، لا بُدَّ من أحدِهما، وقيامُ الباطل وظهورُه باطلٌ، فثَبَتَ أن سقوطَ الدليل عن النافي باطلٌ.

---

(١) في (آ): فهو.
(٢) تحرفت في (هـ) إلى: فالمقتضي.
(٣) في (و): العالم ليس بمحدث.
(٤) ساقطة من (هـ).
(٥) في (آ) و(ب) و(هـ): بدليله.
(٦) تحرفت في (هـ) إلى: ويقطع.

قوله: «وطريقُ الدِّلالةِ على النفي[1] بيانُ لزومِ المُحالِ من الإثباتِ ونحوه»، أي: إذا ثَبَتَ أن النافيَ يلزَمُه الدليلُ، فطريقُ الدِّلالةِ على نَفي الحكم ما ذكرناه، وهو بيانُ لزومِ المُحالِ من إثباته، لأنَّ ما لَزِمَ منه المُحالُ يكونُ محالاً، فإذا لَزِمَ المُحال من النفي كان النفيُ مُحالاً، فيكون الإثبات حقّاً، إذ لا واسِطَةَ بينَهما.

مثل أن يقولَ: العالَمُ ليس بقديم، لأنه لو كان قديماً، للَزِمَ تأثيرُ إرادة الصانع وقدرته فيه، لكنَّ تأثيرَ القدرة والإرادة في القديم محالٌ، لأنه يصيرُ بذلك أثراً، وكلُّ أثرٍ مُحْدَثٌ، فيلزَمُ أن ينقلِبَ القديمُ محدثاً، وهو محال، فهٰذا المحال قد لَزِمَ من إثبات قِدَمِ العالم، فيكون محالاً، وإذا استحالَ القِدَمُ، تعيَّن الحدوثُ، إذ لا واسطةَ بينهما، وقد يُسْتَدَلُّ على نفي الحكم بغير هٰذه الطريق، على حسب ما يتفق للمستدل، ويسنح لخاطرِه[2] من ذٰلك.

قوله: «قالوا:»، إلى آخره[3]، أي: احتجَّ النافون لوجوب الدليلِ على النافي بوجهين:

أحدهما: أن «النفي أصلي[4] الوجود»، يعني أنه ثابت بالأصلِ، إذ العالَمُ عبارةٌ عما سوى اللهِ سبحانه وتعالى، فكُلُّ شيء يُستدلُّ على نفيه، فهو داخلٌ في جُملةِ العالم، والأصلُ في العالم العَدَمُ والانتفاءُ، وإذا كان العَدَمُ والانتفاء ثابتاً[5] بحق الأصل، استغنى عن إقامةِ الدليل.

الوجه الثاني: أن «المُدَّعى عليه الدَّيْنُ»، أي: من ادُّعِيَ عليه دَيْنٌ «لا

---

(١) هنا في (هـ) زيادة على البلبل وبقية النسخ: «على النفي في العقليات».

(٢) في (هـ): ويسمح خاطره.

(٣) ذكر هنا في (هـ) عبارة «المختصر» بتمامها.

(٤) في (ب) و(هـ): أصل.

(٥) في (ب) و(هـ) و(د): وإذا كان النفي ثابتاً.

يلزَمُه دليلٌ» براءة ذمته[١] لثبوتها بحقِّ الأصل، وإنما تَلْزَمُ البينةُ المُدَّعي، لدعواه خلافَ الأصل، وهو ثبوتُ الحق بعد انتفائه. وهٰذان الوجهان مرجعهُما أصلٌ واحد، وهو استغناءُ ما ثبتَ بحقِّ الأصل عن الدليل.

قوله: «قلنا:»، إلى آخره[٢]، أي: الجواب عما ذكرتموه: أن «الاستغناءَ عن الدليلِ لا يُسْقِطُهُ» إذا قامَ دليلُ وجوبه، وقد بيَّنَّاه بما سبق، «وتعذُّرُهُ ممنوعٌ». أي: إن ادعى مدَّعٍ أن الدليلَ متعذِّرٌ على النفي مُطلقاً، أو في بعض الصور، منعنا تعذُّرَه مُطلقاً، بما قدمناه من إمكانه ببيانِ لزوم المُحال من الإثبات، وأما «انتفاءُ الدليل عن» المديون، فممنوعٌ أيضاً، إذ لا نُسلِّم أن منكرَ الدَّيْنِ لا دليل عليه، بل عليه دليلٌ، وهو[٣] اليمينُ، وهي وإن قَصرت في القُوَّةِ عن البينة، لا تخرُجُ عن كونها دليلاً، [٤]إذ الأدلةُ منها القوي والضعيف، وإن سلَّمنا أن اليمينَ ليست دليلاً[٤]، فالجواب من وجهين:

أحدُهما: أن الدليلَ إنما سقط عن المدعى عليه هاهنا، لأنا لو كَلَّفناه دليلاً، لكان دليلُه البينة، كما في جانب المدعي، لكن البينةَ إنما تَصِحُّ شهادتُها بالإثبات، فلو أوجبناها في جانب المدَّعىٰ عليه[٥]، لكانت شهادتُها له[٦] بالنفي[٧] وهو أنه لا حَقَّ للمدعي قِبَلَه، لكن «الشهادةَ على النفي باطلةٌ»، لجوازِ ثبوت الحق في حال نومها، أو غَفْلَتِها، أو غيبتها وضبطها للزمان، بحيثُ تحقق أن الحقَّ لم يَثْبُت على المُدَّعى عليه في جُزْءٍ من أجزائه متعذرٌ، فَسَقَطَ الدليلُ عن المدعى عليه هٰهنا لتعذُّره، ولا يلزَمُ مِن سقوط الدليل في

(١) في (هـ): الذمة.
(٢) ذكر هنا في (هـ) عبارة «المختصر» بتمامها.
(٣) في (آ): وهي.
(٤ ـ ٤) ساقط من (آ).
(٥) ساقطة من (ب).
(٦) في (ب): لها.
(٧) ساقطة من (آ).

موضع خاص لمانع خاص سقوطُه في كل موضع.

الوجه الثاني: وهو مختصٌ بما إذا كان للمُدَّعى عليه يَدٌ، كما لـو[1] ادَّعى زيدٌ عيناً في يدِ عَمْرو، فأنكره عمرو، فعمرو[2] لا دليلَ عليه، لأن ثبوتَ يدِه على ملكه قام مَقامَ الدليلِ، فأغناه عنه.

أنواع مدارك نفي الحكم

قوله: «والدليلُ على نفي الحكم الشرعي إجماعي»، إلى آخره[3]. هذا بيانُ أنواعِ مدارك نفي الحكم، أي: حيث قد[4] أثبتنا أن نافي[5] الحكم يلزَمُه الدليل مطلَقاً[6]، فالحكم إما شرعي أو عقلي.

أما الحكمُ الشرعي، فقد يكونُ مَدْرَكُ نفيه الإجماع، «كنفي» وجوب «صلاة الضحى»، فإنها بالإجماعِ لا تَجِبُ، لكنها مستحبةٌ، وقد يكـونُ مدركُه[7] النص، «كنفي زكاة الحُلِي» والخيلِ والحمير بقوله عليه السلام: «ليس في الحُلِي زكاةٌ»[8] و«لَيْسَ على الرَّجُلِ في عَبْدِه ولا فَرَسِهِ صَدَقَةٌ»[9] و«ليس في الكُسعة[10] ولا في الجبهة صدقة»[11] والكُسعة: الحمير، والجبهة:

(1) في (آ و ب و و): كما إذا.

(2) ساقطة من (ب).

(3) ذكر هنا في (هـ) عبارة «المختصر» بتمامها.

(4) ساقطة من (آ) و(هـ) و(و).

(5) تصحفت في (ب) إلى: باقي.

(6) ساقطة من (آ) و(ب) و(هـ).

(7) ساقطة من (هـ).

(8) لا يعرف في المرفوع، وإنما رواه الشافعي (629)، وحميد بن زنجويه (1778) والبيهقي 138/4 من طريقين عن عمرو بن دينار عن جابر قوله.

(9) رواه البخاري (1463) و(1464) ومسلم (982) وعبد الرزاق (6887) من حديث أبي هريرة.

(10) تحرفت في (ب) إلى: اللسعة.

(11) رواه أبو عبيد في «غريب الحديث» 7/1 عن ابن أبي مريم، عن حماد بن زيد، عن كثير بن زياد الخراساني يرفعه وهو معضل، ورواه عن غير حماد عن جويبر، عن الضحاك يرفعه، وجويبر ضعيف جداً، والضحاك ـ وهو ابن مزاحم ـ كثير الإرسال.

ورواه أبو داود في «المراسيل» (114) من حديث الحسن البصري، رفعه، ورجاله ثقات، لكنه مرسل.

الخيل، وقد يكونُ مدركُه القياس، كقولنا: لا زكاةَ في الخضراوات، بالقياس على الرُّمانِ وغيرِه مما لا زكاة فيه.

وأما الحكمُ العقلي، فالدليلُ على نفيه «ما سبق» يعني مِن لزوم[1] المُحال مِن إثباته، ودليلُ التلازم نحو[2]: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، لكنهما ما فَسَدَتا، فلَزِمَ أن لا إلٰهَ فيهما إلا الله، لأن انتفاءَ اللازمِ يدُلُّ على انتفاء الملزوم، وفسادُ السماوات والأرض، لازمٌ لِوجود إلٰهين فأكثر، فانتفاءُ الفسادِ فيهما يدل على انتفاءِ آلهةٍ غيرِ الله فيهما[3]، والله سبحانه وتعالى أعلم[4].

١٩٨

= ورواه البيهقي ١١٨/٤ من حديث أبي هريرة، وفي سنده أبو معاذ الأنصاري سليمان بن أرقم، وهو متروك.

(١) تحرفت في (هـ) إلى: لوازم.

(٢) ساقطة من (آ) و(ب) و(هـ).

(٣) ساقطة من (هـ).

(٤) ورد هنا في (هـ) ما نصه: وكان الفراغ من نسخ هٰذه المجلدة الأولى من شرح الشيخ الإمام العالم العلامة الأوحد، وحيد دهره، وفريد عصره نجم الدين سليمان بن عبد القوي الطوفي البغدادي على «المختصر» له في «الروضة» في يوم الجمعة سابع شهر شوال سنة خمس وسبعين وثمان مئة، أحسن الله عاقبتها، وحسبنا الله ونعم الوكيل.

وقد أدرج الناسخ بعد ذلك فائدة من كلام الشيخ تقي الدين ابن تيمية رحمه الله تتعلق في مقالات الطوائف ورؤسائهم وموادهم، وهي في ورقة كاملة ولم نذكرها لطولها.

الأصول المختلف فيها أربعة

أحدها: شَرْعُ مَنْ قبلَنا ما لم يَرِدْ نسخُه شرعٌ لنا في أَحَدِ القولينِ، اختاره التميميُّ والحنفيةُ، والثاني: لا، وللشافعيةِ كالقولين.

المُثْبِتُ: ﴿إنا أنزلنا التوراةَ﴾ الآية، ودِلالتُها من وجهينِ. ﴿فبِهُدَاهُم اقْتَدِهْ﴾، ﴿اتَّبِعْ مِلَّةَ إبراهيمَ﴾، ﴿شَرَعَ لَكُم مِنَ الدينِ ما وَصَّى بِهِ نُوحاً﴾، وقالَ ﷺ: «كتابُ اللهِ القِصاصُ»، وليسَ في القرآنِ: «السنُّ بالسِّنِّ» إلا ما حُكيَ فيه عَنِ التوراةِ، وراجَعَ ﷺ التوراةَ في رَجْمِ الزانيينِ، واستدل بـ﴿أَقِمِ الصَّلاةَ لِذكري﴾ على قضاء المنسيَّة عند ذكرها.

وأُجيبَ: بأَنَّ المرادَ من الآياتِ: التوحيدُ والأصولُ الكلية، وهي مشتركةٌ بينَ الشرائعِ، و«كتابُ اللهِ القِصاصُ» إشارةٌ إلى عُموم: ﴿فَمَنِ اعتَدَى﴾، أو ﴿الجُروحُ قِصاصٌ﴾ على قراءةِ الرَّفعِ، ومُراجعته التوراة تَحقيقاً لِكَذِبِهم وإنَّما حَكَمَ بالقُرآنِ، ﴿وأقم الصلاةَ لِذِكْرِي﴾ قياسٌ أو تأكيدٌ لِدليلِه به، أو عَلِمَ عمومَه لَهُ، لا حكم بشَرْعِ مُوسى.

* * *

«الأصول المختلف فيها أربعة»:

لما فَرَغَ من الكلامِ على الأصول المُتَّفق عليها، وهي: الكتابُ، والسنةُ، والإجماعُ، واستصحابُ الحال، (١أَخَذَ في الكلامِ على الأصول المختلفِ فيها، وهي١) أربعةٌ أيضاً: شَرْعُ مَنْ قَبلنا، وقولُ الصحابي، والاستحسانُ، والاستصلاحُ.

شرع من قبلنا

قوله: «أحـدها»، أي: أحد الأصول المذكورة: «شرعُ مَنْ قبلنا ما لم يرد نَسْخُه شرعٌ لنا». أي: شرع من قبلنا إن وَرد ناسخُه في شرعنا، فليس شَرْعاً

(١ ـ ١) ساقط من (ﻫ).

لنا، وإن لم يَرِدْ له ناسخ في شرعنا، فهو شرعٌ لنا «في أحدِ القولين» عن أحمد، و«اختارَه التميمي» من أصحابنا «والحنفية».

(١قال الآمِدي: هو المنقولُ عن بعض الشافعية وبعض الحنفية، والقولُ «الثاني» ليس شرعاً لنا، «وللشافعية كالقولين»١).

قال الآمدي: وهو مذهبُ الأشاعرة والمعتزلة، واختاره.

قوله: «المُثْبت»، أي: احتجَّ المُثْبِتُ لكونه شرعاً لنا بوجوهٍ:

أحدها: قولُه عز وجل: ﴿إنَّا أنزلنا التوراةَ فيها هُدىً ونُورٌ يَحكُمُ بها النَّبِيُّون الذينَ أَسْلَمُوا للذينَ هَادُوا﴾ [المائدة: ٤٤]، «ودِلالتُها(٢) من وَجهين»:

أحدهما: أنه جَعَلَها مُستنداً للمسلمين في الحكم(٣)، وهو نص(٤) في المسألة.

الوجهُ الثاني: قوله عز وجل في آخرها: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فأُولئكَ هُمُ الكافِرُون﴾ [المائدة: ٤٤]، وهو عامٌّ في المسلمين وغيرهم.

الوجه الثاني من أدلةِ المسألة: قولُه سبحانه وتعالى مخاطباً لنبيِّنا عليه السلام: ﴿أُولَئِكَ الذِيْنَ هَدىٰ اللَّهُ فَبِهُدَاهُم اقْتَدِه﴾ [الأنعام: ٩٠] يعني أنبياء بني إسرائيل، وأمرُه له بالاقتداء بهم يقتضي أن شرعَهم شَرْعٌ له قطعاً.

الوجه الثالث: قولُه تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنا إِلَيْكَ أَن اتَّبِعْ مِلَّةَ إبراهِيْمَ حَنِيفاً﴾ [النحل: ١٢٣]؛ أمرَه باتباع ملة إبراهيم، وهي من شرعِ مَنْ قبله، ثم أمره سبحانه وتعالى بالإخبار(٥) بذلك بقوله: ﴿قُلْ إِنَّني هَدَاني رَبِّي إلىٰ صِراطٍ

(١ ـ ١) ساقط من (آ) و(ب) و(هـ).

(٢) في (آ): ودلالتهما.

(٣) ساقطة من (ب).

(٤) ساقطة من (هـ).

(٥) تحرفت في (ب) إلى: بالاختيار.

مُسْتَقِيمٍ دِيْناً قِيَماً مِلَّةَ إبراهِيْمَ حَنِيفاً وَمَا كانَ مِنَ المُشْرِكين﴾ [الأنعام: ١٦١]، وذٰلك يَدُلُّ على أنه مُتعبَّدٌ بشرع مَن قبلَه.

الوجه الرابع: قوله سبحانه وتعالى: ﴿شَرَعَ لكُم مِن الدِّينِ مَا وَصَّىٰ به نُوحاً والذي أَوْحَيْنا إلَيْكَ ومَا وَصَّيْنَا بِهِ إبراهيمَ ومُوسىٰ وعِيسىٰ﴾ [الشورى: ١٣] الآية، وهي تدُلُّ على أن الشرعين سواءٌ، وهو المرادُ بترجمة المسألة.

الوجه الخامس: أنَّ النبيَّ ﷺ قضى في قصةِ الرُّبَيِّع بالقِصاص في السِّن، «وقال: «كِتَابُ اللّهِ القصاص»[1] وليس في القرآن: «السِّنُّ بالسِّنِّ» إلا ما حُكي فيه عن التوراة» بقوله عز وجل: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِم فيها أَنَّ النَّفْسَ﴾ إلى قوله عز وجل: ﴿والسِّنَّ بالسِّنِّ﴾ [المائدة: ٤٥]، فدَلَّ على أنه عليه السلام قَضَى بحكم التوراة، ولو لم يكن شرعاً له، لما قضى به.

الوجه السادس: أن النبي ﷺ «راجعَ التوراة في رجمِ الزانيين» من اليهود، فلما وجدَ فيها أنهما يُرجمان، رَجَمَهما[2]، وذٰلك يَدُلُّ على ما قلناه.

الوجه السابع: أنَّه عليه السلام «استدلَّ» على وجوب «قضاءِ المَنْسِيَّةِ عِنْدَ ذكرها» بقوله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّني أَنَا اللّهُ لا إِلَهَ إلا أنا فاعْبُدْني وأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾ [طه: ١٤]، وإنما الخِطابُ فيها لموسى عليه السَّلامُ على ما دَلَّ عليه سياق القرآن، وذٰلك[3] لما نزل النبي ﷺ مَنْزِلاً، فنامَ فيه وأصحابُه، حتى فات وقت صلاةِ الصبح، أمرهم، فخرجوا عن الوادي، ثم صَلَّى بهم

---

(١) رواه البخاري (٢٧٠٣) و(٢٨٠٦) و(٤٤٩٩) و(٤٥٠٠) و(٤٦١١) و(٦٨٩٤) ومسلم (١٦٧٥) من حديث أنس أن الربيع عمته كسرت ثنية جارية، فطلبوا إليها العفوَ، فأبوا، فعرضوا الأَرش فأبوا، فأتوا رسول الله ﷺ، وأبوا إلا القصاص، فأمر رسول الله ﷺ بالقصاص، فقال أنس بن النضر: يا رسول الله أتكسر ثنيَّةُ الرُّبيع لا والذي بعثك بالحق لا تكسر ثنيتها، فقال رسول الله ﷺ يا أنس كتاب الله القصاص، فرضي القوم فعفوا فقال رسول الله ﷺ: «إن من عباد الله من لو أقسم على الله لأبرَّه».

(٢) رواه مالك في «الموطأ» ٨١٩/٢، ومن طريقه البخاري (٦٨٤١) ومسلم (١٦٩٩) عن نافع عن عبد الله ابن عمر.

(٣) ساقطة من (هـ).

الصبحَ، واستدلَّ بالآية[1].

فهٰذه سبعةُ أوجه احتج بها من أثبت أن شرعَ من قبلنا شرعٌ لنا.

قوله: «وأجيب»، أي: أجاب النافُون لذٰلك[2] عن هٰذه الأوجه السبعة بأن قالوا: «إنَّ[3] المرادَ من الآيات» المذكورة في الأوجه الأربعة الأُول[3] إنما هو «التوحيدُ والأصول الكلية» المعروفة بأصول الدين، وما يجوزُ على الباريء جل جلالُه وما لا يجوزُ، «وهي» أي[2]: الأصول الكلية «مشتركةٌ بين الشرائع» كلها، وذٰلك مثلُ قولنا: الله واحد أحد[4] أزليٌّ باقٍ سَرمدي، ليس كمثلِه شيءٌ، خالقٌ للعالم، مُرْسِلٌ للرسل، فَعَّالٌ لما يريد، ليس بجائرٍ ولا ظالم، ونحو ذٰلك، لا أن[5] شرعَ من قبلنا شَرْعٌ لنا في فروع الدين، بدليلِ ما سيأتي إن شاء الله تعالى من أدلتنا على ذلك.

وأما قولُه عليه الصلاة والسلام: «كتاب الله القصاص» فليس إشارَة[6] إلى حكم التوراة، بل إما إلى عمومِ قوله سبحانه وتعالى: ﴿فَمَنِ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٤]، وهو يتناوَلُ العُدوانَ في السِّنِّ وغيرها، أو إلى عمومِ قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ [المائدة: ٤٥] على قراءةِ مَنْ قرأ: ﴿وَالْجُرُوحُ﴾ بالرفع على الاستئناف، وهو ابنُ كثير وأبو عمرو وابن عامر، وعلى ذٰلك يكون من كتابِنا وشَرْعِنا، لا من التوراةِ وشرعِ مَنْ قبلنا.

---

(١) رواه مسلم في صحيحه (٦٨٠) في المساجد: باب قضاء الصلاة الفائتة واستحباب تعجيل قضائها من حديث أبي هريرة، وروى البخاري (٥٩٧) ومسلم (٦٨٤) من حديث أنس بن مالك أن رسول الله ﷺ قال: «من نسي صلاة فليصلها إذا ذكرها لا كفارة لها إلا ذلك: ﴿وأقم الصلاة لذكري﴾».

(٢) ساقطة من (آ).

(٣) ساقطة من (و).

(٤) ساقطة من (آ) و(ب).

(٥) تحرفت في (و) إلى: لأن.

(٦) في أصول النسخ: إسناده، وما أثبتناه من البلبل.

وأما «مراجعته[1] التوراة» في رجم الزانيين [2]فليس على جهة استفادةِ الحُكم منها بل تحقيقاً لكذب اليهود[2]، فإنه رآهم سوَّدُوا وجوهَهُمَا، وطافوا بهما بينَ الناسِ، فأنكر أن يَكُونَ ذٰلك مِن حكم الله تعالى في الزاني، فاستَدْعَى بالتوراة، فاستخرج منها الحُكْمَ بالرجمِ «تحقيقاً لكذبهم[3]» على الله تعالى، وتحريفهم الكتب المنزلةَ عليهم كما في موضع: ﴿قُلْ فَأْتُوا بِالتَّوْرَاةِ فَاتْلُوْهَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [آل عمران: ٩٣]، «وإنما حكمَ بالقرآن» بقوله تعالى: «الشَّيْخُ والشَّيْخَةُ إذا زَنيا فارْجُموهما ألبتةَ». وقد سبق أن هٰذا مما نُسِخَ خَطُّه، وبَقِيَ حكمُه[4].

قلت: لكن هٰذا يتوقَّفُ على ثبوتِ أن قصة اليهوديين كانت[5] بعد نزولِ آية الرجم المذكورة، والظاهر أنه كذٰلك.

وأما استدلالُه عليه الصلاة والسلام بقوله سبحانه وتعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾ [طه: ١٤]، فهو إما «قياسٌ» لنفسه على موسى في إقامة الصلاة لِذكر الله عز وجل، أي: عند ذكره، «أو تأكيدٌ» من النبيِّ ﷺ «لِدليله» على قضاء الصلاةِ بالآية المذكورة خِطاباً لموسى عليه السَّلامُ، أو أنه عليه السَّلامُ عَلِمَ عُمومَ الآية له[6]، «لا» أنه «حَكَمَ بشرعِ موسى» عليه السلام.

---

(١) بعدها في (آ): «منها»، وهي زيادة لا معنى لها. وقد وردت في البلبل المطبوع: مراجعة.
(٢ ـ ٢) ساقط من (آ) و(ب).
(٣) ساقطة من (آ).
(٤) تقدم في ٢/٢٧٥ ـ ٢٧٦.
(٥) في (ب) و(هـ) و(و): كان.
(٦) ساقطة من (آ).

النافي: لو كانَ شَرْعاً لنا لَمَا صَحَّ: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنا مِنْكُمْ شِرْعةً﴾ و «بُعِثْتُ إلى الأَحْمَرِ وَالأَسْوَدِ»، إذْ يُفيدانِ اختصاصَ كُلٍّ بشريعةٍ، ولَلَزِمَه وأُمته تعلُّمُ كُتُبِهم، والبحثُ عنها، والرجوعُ إليها عندَ تَعَذُّرِ النصِّ في شَرعِه، وَلَمَا تَوَقَّفَ على الوحي في الظِّهارِ واللِّعانِ والمَواريثِ ونحوها، ولما غَضِبَ حينَ رأى بيدِ عُمَرَ قِطْعةً مِنَ التوراةِ، ولكانَ تَبَعاً لغيرِه، وهو غَضٌّ من مَنْصِبِه ومناقضةٌ لقولِه: «لو كانَ مُوسى حَيّاً لاتَّبَعني»، ولما صَوَّبَ مُعاذاً في انتقالِه من الكتابِ والسنةِ إلى الاجتهادِ، لاَ يُقالُ: الكتابُ تناولَ التوراةَ، لأنا نَقُولُ: لم يُعْهَدْ من مُعاذٍ اشتغالٌ بها، وإطلاقُ الكتابِ في عُرْفِ الإسلامِ ينصرِفُ إلى القرآنِ.

وأُجيبَ عن الأولـين: بأنَّ اشتراكَ الشريعتينِ في بعضِ الأحكامِ لا يَنْفي اختصاصَ كُلِّ نبي بشريعةٍ اعتباراً بالأكثرِ، وعن الباقي بأنَّها حُرِّفت فلم تُنقل إليه مَوْثُوقاً بها، والكلامُ فيما صَحَّ عندَه منها كما في القرآنِ من أحكامِها، وإذا تَعَبَّدَه الله بها فلا غَضَّ ولا تَبعيةَ.

* * *

قوله: «النافي»، أي: احتجَّ النافي لشرع[1] مَنْ قبلنا [2]أنه ليس[2] بشرعٍ لنا بوجوه:

أحدها: «لو كان» شَرْعُ مَنْ قبلنا «شَرْعاً[3] لنا، لما صَحَّ» قولُه سبحانه وتعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مَنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً﴾ [المائدة: ٤٨] ، ولما صَحَّ قولُه عليـه الصـلاة والسـلام: «بُعِثْتُ إلى الأحمـر والأسـودِ»[4]، «إذ يُفيـدان»

(١) تحرفت في (و) إلى: بشرع.

(٢ ـ ٢) ساقط من (هـ).

(٣) في أصول النسخ: شرع، وما أثبتناه من البلبل.

(٤) قطعة من حديث رواه مسلم في «صحيحه» (٥٢١) من حديث جابر رضي الله عنه رفعه: «أعطيت خمساً لم يعطهن أحد قبلي، كان كل نبي يُبعث إلى قومه خاصة، وبعثت إلى كل أحمر وأسود =

ـ يعني[1]: الآية والحديث ـ «اختصاص كُلٍّ» من الرسل «بشريعةٍ»، لكن قد صَحَّ مضمونُ الآية والحديث، فلا يكون شرعُ مَنْ قبلنا شرعاً[2] لنا.

الثاني: لو كان شرعاً لنا، لَلَزِمَ النبيَّ ﷺ «وأمتَه تَعَلُّمُ[3] كتبهم[4]»، أي: كتب مَنْ قبلنا مِن أهل الكتاب، «والبحثُ عنها، والرجوعُ إليها عند تعذُّرِ النص في شَرعه» على حادثةٍ ما، لكن ذٰلك لا يلزَمُ بالإجماع، فلا يكونُ شرعُهم شرعاً لنا.

الثالث: لو كان شرعُهم شرعاً لنا «لما توقَّفَ» النبي ﷺ «في الظِّهارِ، واللِّعانِ، والمواريث ونحوِها» من الأحكام «على الوحي»، لكن ثَبَتَ عنه ﷺ أنه توقَّفَ في الأحكام على الوَحْي، فدَلَّ على أن شرعهم ليس شَرْعاً لنا؛ وإلا لبادَرَ باستخراج الحُكْم من كتبهم والسؤالِ عنه فيها لأنها مِنْ شرعِه كالقرآن.

الرابع: أنه ﷺ رَأى يوماً بيد عُمَرَ رضي الله عنه قِطْعَةً من التوراةِ، فغَضِبَ، وقال: «ما هذا؟ أَمُتَهَوِّكُون أنتم كما تَهَوَّكَتِ اليهودُ والنصارى! لقد جئتُكُم بها بيضاءَ نقيةً، ولو كان موسى حيّاً لما وَسِعَه إلا اتِّبَاعي»[5]، ولو كان شرعُهم شرعاً لنا، «لما غَضِبَ» من ذٰلك كما لا يغضب من النظر في القرآن.

الخامس: لو كان شرعُهم شرعاً لنا، «لكان» النبي ﷺ «تَبَعاً لغيره» في الشرع، وفي[6] ذٰلك «غَضٌّ من منصبِه ومناقضةٌ لقوله: «لو كان موسى حيّاً

= وأحلت لي الغنائم، ولم تُحَلَّ لأحد قبلي، وجعلت لي الأرض طيبة طهوراً ومسجداً، فأيما رجل أدركته الصلاة صلَّى حيث كان، ونُصرت بالرعب بين يدي مسيرة شهر، وأعطيت الشفاعة».

(١) في (آ) و(و): معنى.

(٢) في (آ): شرع.

(٣) في الأصول: «تعليم»، ولعل ما أثبتناه هو الصواب.

(٤) ساقطة من (هـ).

(٥) حديث حسن بشواهده رواه أحمد في «المسند» ٣/٣٣٨ و٣٧٨ من حديث جابر بن عبد الله ورواه أيضاً من حديث عبد الله بن شداد ٣/٤٧٠ ـ ٤٧١، ورواه أبو يعلى من حديث عمر، وانظر «مجمع الزوائد» ١/١٧٣ ـ ١٧٤.

(٦) ساقطة من (هـ).

لاتَّبَعني» إذ يكونُ تابعاً لموسى متبوعاً له بتقديرِ وجوده في عصره وذٰلك باطل.

السادس: أنه عليه السلام لما بَعَث مُعاذاً إلى اليمنِ، قال له: «بِمَ تَحْكُمُ»؟ قال: بكتابِ الله، قال: «فإنْ لم تَجِدْ»؟ قال: بسنةِ رسول الله، قال: «فإن لم تَجِدْ»؟ قال: أَجتهدُ رأيي[1]، فصَوَّبَ مُعاذاً في ذلك، ولو كان شرع [2]مَنْ قبلنا شرعاً[2] لنا، لما صوَّبه، بل كان يقولُ له: إن لم تجد في كتاب الله عز وجل وسنتي شيئاً، فاطلُبِ الحكمَ في شرع مَنْ قبلَنا، ثم اجتهدْ رَأْيَك، وهٰذا معنى قولِنا: «ولَمّا صَوَّبَ مُعاذاً في انتقاله من الكتـاب والسنة إلى الاجتهاد».

قوله: «لا يقال»[3]، إلى آخره[4]. هٰذا اعتراضٌ على هٰذا الدليل، أي: فإن قيل: قول معاذ رضي الله عنه: أحكُمُ بكتاب الله. عامٌّ في القرآن والتوراة وغيرِها من كتب من قبلَنا، ولذٰلك صَحَّ تَنزُّلُه[5] في مراتب الأدلةِ، واتَّجه تصويبُه.

فالجواب أنا نقول: «لم يُعهدْ[6] من مُعاذٍ ـ رضي الله عنه ـ اشتغالٌ» بالتوراة ونحوها حتى يحملَ الكتابُ في قوله: أَحكُمُ بكتاب الله، على ما[7] يتناولُها مع القرآن، وأيضاً فإن «إطلاقَ الكتابِ» وكتاب الله «في عُرْفِ الإسلام

---

(1) رواه أحمد ٥/٢٣٦ و٢٤٢، وأبو داود (٣٥٩٢) والترمذي (١٣٢٧) والطيالسي ١/٢٨٦ وابن سعد ٢/٣٤٧ـ٣٤٨ من طريق شعبة عن أبي عون الثقفي، عن الحارث بن عمرو بن أخي المغيرة بن شعبة، عن أُناس من أهل حمص من أصحاب معاذ، عن معاذ وقد صححه غير واحد من المحققين من أمثال أبي بكر الرازي وأبي بكر بن العربي والخطيب البغدادي وابن قيم الجوزية. انظر «الفقيه والمتفقه» ص ١٨٨ ـ ١٩٠، و«إعلام الموقعين».

(٢ ـ ٢) ساقط من (هـ).

(3) في البلبل المطبوع: إذ لا يقال.

(4) ذكر هنا في (هـ) عبارة «المختصر» بتمامها.

(5) في (آ): تنزيله.

(6) في (ب): نعهد.

(7) ساقطة من (هـ).

يَنْصَرِفُ إلى القرآن»، فيُحملُ الكتابُ في حديث مُعاذ رضي الله عنه عليه. وحينئذٍ يتوجه الإنكارُ عليه بتقدير أنَّ شَرْعَ مَنْ قبلنا شرعٌ لنا، فلما لم يُنْكِرْه النبيُّ ﷺ، دَلَّ على أن شرعَ من قبلنا ليس هو بشرعٍ لنا. فهذه ستةُ أوجُهٍ تَدُلُّ على ما ذكرناه.

قوله: «وأُجيبَ»، أي: أجابَ المُثبتون عن الوجوه الستة بما ذكر.

فأُجيبَ «عن الأوَّلَيْن»؛ وهما: لو كانَ شرعُهم شرعاً لنا، لما صَحَّ: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً﴾، ولا قوله: «بُعِثْتُ إلى الأحمر والأسود»[1] «بأنَّ اشتراكَ الشريعتين في بعض الأحكام لا ينفي اختصاصَ كُلِّ نَبي[2] بشريعة اعتباراً بالأكثر»، وهو ما اختلَفُوا فيه، أي: إن[3] الشريعتين إذا اشتركتا[4] في بعض الأحكام، واختلفتا في بعضِها، صَحَّ أن يكونَ شرعُ إحدى الشريعتين شَرْعاً لِمَنْ بعدها باعتبار البعض المُتَّفَق عليه، وصَحَّ أن يكونَ لكل من النبيين شِرْعةٌ ومِنهاجٌ باعتبار البعض المختلَف فيه من غير تَنَافٍ. وحينئذٍ قوله سبحانه وتعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً﴾ لا ينفي كونَ شرع من قبلنا شرعاً لنا في بعض الأحكام، وهو المطلوب.

١٩٩

وأما قولُه عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ: «بُعثت إلى الأحمر والأسود» فلا نُسلِّمُ أنه يُفيدُ اختصاصه بشريعة لا يَشُوبُها شيء من شرع من قبلَه لجوازِ أنه بُعِثَ إلى الأحمر والأسود بشرع مَنْ قبله أو ببعضه.

وأُجيبَ «عن الباقي»، أي: باقي الوجوه بأنَّ كُتُبَ من قبله «حُرِّفت، فلم تُنْقَلْ إليه مَوْثُوقاً بها»، فلذلك لم يَطْلُبْ أحكامَ الوقائع العارضة له فيها، ولذلك غَضِبَ مِنْ نظر عمر ـ رضي الله ـ عنه في قطعة من التوراة، وصَوَّبَ مُعاذاً

---

(١) تقدم في ص ١٧٤.

(٢) ساقطة من (آ) والبلبل المطبوع.

(٣) ساقطة من (و).

(٤) في (هـ): «اشتركا».

رضي الله عنه في انتقاله عن الكتاب والسنة إلى الاجتهاد، ولم يُنْكِرْ عليه تَرْكَ ذكرِ كُتُبِ مَنْ قبله، وليس الكلام[1] فيما حُرِّف منها، ولم يَصحَّ نقلُه، إنما «الكلامُ فيما صحَّ عنده منها كما في القرآن من أحكامِها»، فذٰلك الذي هو شرعٌ له لا غيره.

قوله: «وإذا تعبده اللّهُ بها»، إلى آخره[2].

هذا جوابٌ عن الوجه الخامس، وهو قولُه: «لو كان شرعاً لنا، لكان» النبي ﷺ «تَبَعاً لغيره»، لأنَّ الجواب بتحريف الكتب السابقة لم يَنْتَظِمْهُ.

وتقريرُ الجواب: أنَّ الله تعالى إذا تَعَبَّدَ نبيه ﷺ بشرعِ مَنْ قَبْلَهُ وبمقتضى كُتُبِهم، لم يكنْ في ذٰلك غَضٌّ مِن منصبِه، ولا جَعَلَه تَبَعاً لَغيره، لأنه في ذٰلك مُطيعٌ للّهِ عز وجل، لا لِمَنْ قبلَه من الرسلِ، فهو كالملائكةِ لمَّا أُمِرُوا بالسجودِ لآدمَ عليه السَّلامُ، لم يكن في ذٰلك غَضٌّ عليهم، ولا نَقْصٌ، لأن سُجُودَهم في الحقيقةِ إنما كان طاعةً للّهِ عز وجل، لا لآدمَ عليه السَّلامُ. وبالجملة إذا كانت طاعةُ العبد لربه سبحانه وتعالى، لم يَضُرَّه ما كان هناك من الوسائط والأسبابِ.

---

(١) ساقطة من (آ).

(٢) ذكر هنا في (هـ) عبارة «المختصر» بتمامها.

والمأخَذُ الصحيحُ لهٰذه المسألةِ التحسينُ العقليُّ، فإن المُثْبِتَ يقولُ: الأحكامُ الشرعيةُ حُسْنُها ذاتيٌّ لا يختلِفُ باختلافِ الشرائع فهي حسنةٌ بالنسبةِ إلينا فتركُنا لها قَبيحٌ، والنافي يقولُ: حسنُها شرعيٌّ إضافيٌّ فيجوزُ أنْ يكونَ الحكمُ حَسَناً في حَقِّهم قَبيحاً في حَقِّنا، وعلى هٰذا أيضاً انْبَنى الخلافُ في جَوَازِ النسخِ وكونِه رَفْعاً كما سَبَقَ.

أما قبلَ البعْثَةِ فقيلَ: كان ﷺ مُتَعَبِّداً بِشَرْعِ مَنْ قَبلَه لشُمولِ دعوتِه له، وقيلَ: لا، لِعَدَمِ وُصولِه إليه بطريقٍ علميٍّ، وهو المرادُ بزمنِ الفترةِ، وقيل: التوقفُ للتعارُضِ.

*　*　*

قوله: «والمأخَذُ الصحيحُ لهٰذه المسألة»، إلى آخره[1]. اعلم أنا لما ذكرنا مأخَذَ كُلِّ واحد من الفريقين في المسألة والاعتراض عليه كما قد[2] رأيت، لم يتحقق واحدٌ مِن المأخذين، فاحتَجْنا إلى[3] أن نذكُرَ لها مأخَذاً وَجيزاً صحيحاً؛ وهو التحسينُ العقلي كما سبق شرحُه في المسألة[4]. نقولُ: «الأحكامُ الشرعية حُسْنُها ذاتي»، أي: لِذَواتِها، أو لأوصافٍ قامت بها، والحسنُ الذاتي ونحوه «لا يَختلِفُ باختلافِ الشَّرَائع»، فما كان حَسَناً في شَرْعِ مَنْ قبلنا بالنِّسبَةِ إليه، فهو حَسَنٌ في شرعنا بالنسبة إلينا، كتحريمِ القتلِ، والزِّنى، والقَذْفِ ونحو ذٰلك، و[2]إذا كانت الأحكامُ حَسَنةً حُسْناً لا

(١) ذكر هنا في (هـ) عبارة «المختصر» بتمامها.
(٢) ساقطة من (آ) و(ب).
(٣) ساقطة من (ب) و(و).
(٤) في (و): في المثبت في المسألة.

يتغيرُ، كان تركُنا لها قبيحاً، لأنَّ تركَ الحَسَنِ قبيح، كما أن تركَ القبيح حسن.

«والنافي» في المسألةِ «يقولُ»: حُسنُ الأحكام ليس ذاتياً، بل هو «شرعيٌّ إضافي»، أي: هو مستفادٌ من أمر الشرع ونهيه بالإضافةِ إلى المأمورِ والمنهي. وحينئذٍ «يجوزُ أن يكونَ الحكم حَسَناً في حقهم، قبيحاً في حَقِّنا»، بناءً على أنهم أُمروا به، ونُهينا عنه، كقتلِ الإنسان نفسَه في التوبة من الذنب، كان حسناً في حَقِّ قومِ موسى بقوله: ﴿يَا قَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ فَتُوبُوا إِلَىٰ بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ [البقرة: ٥٤] الآية. وهو قبيحٌ في حقنا لأنا مَنْهِيُّون عنه، وإنما التوبةُ عندنا بالقلب واللسان.

قوله: «وعلى هٰذا أيضاً[١] انبنى[٢] الخلافُ في جوازِ النسخ وكونه رفعاً، كما سبق» في باب النسخ[٣] أن الخلافَ في جوازه وكيفيته مبنيٌّ على التحسين والتقبيح العقليين.

أما جوازُ النسخ، فلِأَنَّ المانعَ له يقولُ: إن كان الحكمُ المنسوخ حَسَناً، كان نَسْخُه قبيحاً، وإن كان قبيحاً، فابتداءُ شرعه أقبحُ، فيمتنع النسخُ.

والمُجيز[٤] له يقولُ: الحسن والقبح تابعان لأمرِ الشرعِ ونهيه، فيجوزُ أن يأمُرَ الآن بشيء، فيكون حَسَناً، وأن ينهى[٥] عنه فيما بعدُ، فيكون قبيحاً.

وأما الخلافُ في كيفية النسخ، فلِأَنَّ مَنْ قال بالتحسين والتقبيح، قال: النسخُ بيانُ انتهاء[٦] مُدَّةِ الحكم، لأن رفع الحسن قبيحٌ، وابتداء شرع القبيح أقبحُ، ومَنْ لم يقل بذٰلك، قال: النسخ رفعُ الحكم[٧]، ولا قبح فيما أمرَ

---

(١) ساقطة من (آ).
(٢) في البلبل المطبوع: أثبتنا.
(٣) انظر الجزء الثاني ٢٨٠ ـ ٢٩٠.
(٤) في (هـ): والمجوِّز.
(٥) في (و): نهى.
(٦) ساقطة من (و).
(٧) في (هـ): «النسخ فلأن من قال بالتحسين رفع الحكم»، وما فيها من زيادة لا معنى لها.

الشرعُ به، ولا حسنَ فيما نهىٰ عنه.

قوله: «أما قبل البعثة»، إلى آخره[1].

اعلم أن الخلاف في أن شرعَ مَنْ قبلنا شرعٌ لنا هو فيما بعدَ مَبْعَثِ النبي ﷺ ولا بُدَّ، أما قبلَ بعثته[2] عليه السلام، فاختلف الأصوليون:

فقال بعضُهم: «كان مُتَعَبَّداً بشرعِ مَنْ قبله» [3]من الأنبياء عليهم السَّلام[3] «لشُمولِ دعوته له»، أي: لأنَّ كُلَّ واحدٍ من الأنبياء قبلَه دَعَا إلى شرعه كُلَّ المُكَلَّفين[4]، والنبي ﷺ واحدٌ منهم، فيتناوله عمومُ الدعوة، ثم اختلفَ هٰؤلاء هل كان متعبداً بشرعِ نوح أو إبراهيم أو موسى أو عيسى عليهم السَّلامُ.

قلت: ومُقتضى دليلهم أن يتعيَّنَ شرعُ عيسى عليه السَّلامُ لِذلك، لأن دعوتَه عَمَّتْ، ونَسَخَت ما قبلها من الشرائع، فبعمومِها تناولت النبيَّ عليه السَّلامُ، وبنسخِها لِمَا قَبْلَها مَنَعَتْ من اتباعِه[5] إياه، لأن المنسوخَ في حُكم المعدوم.

أما عمومُ دعوتِه فلوجوه:

أحَدُهَا: قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ آيَةً﴾ [المؤمنون: ٥٠]، ﴿وَجَعَلْنَاهَا وَابْنَهَا آيَةً لِلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ٩١]، ﴿وَلِنَجْعَلَهُ آيَةً لِلنَّاسِ﴾ [مريم: ٢١]، والآية: العلامةُ، أي: آية على سعادةِ السُّعداء باتباعه، وعلى شَقاوةِ[6] الأشقياء بمخالفته، وذٰلك يقتضي عمومَ الدعوة.

الوجه الثاني: قوله: ﴿وَجَعَلَنِي مُبَارَكاً أَيْنَما كُنْتُ﴾ [مريم: ٣١]، أي:

---

(١) ذكر هنا في (هـ) عبارة «المختصر» بتمامها.

(٢) في (آ): مبعثه.

(٣-٣) ساقط من (هـ).

(٤) في (ب): المخلفين.

(٥) في (آ): اتباعها.

(٦) في (هـ) و(و): شقاء.

من اتبعني كنت مباركاً عليه، وذلك يُفيدُ عمومَ الدعوة.

الوجه الثالث: أن الله سبحانه وتعالى سَمَّاه ناصراً له، وكل مَنْ كان ناصراً للّهِ عز وجل، كان عامَّ الدعوةِ؛ إلا أن يَقُومَ على اختصاصِها دليلٌ.

أما أنه كان ناصراً للّه عز وجل، فلقوله سبحانه وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوا كُونُوا أَنْصَارَ اللَّه كما قال عيسى ابن مريم للحواريين...﴾ [الصف: ١٤] والتقدير: كونوا أنصار اللهِ كما كانَ عيسى والحواريون أنصارَ الله.

وأما أن مَنْ كان ناصراً للّه عز وجل، كان عامَّ الدعوة إلا أن يَقُومَ دليل[1] مُخَصِّصٌ، فلأن [2]نصرةَ اللهِ تعالى هي الدعاءُ إلى توحيدِه ودينِه الحقِّ، والمصيرُ[2] إلى ذلك واجبٌ على كُلِّ أحدٍ، فإن قامَ دليلٌ مخصص للدعوةِ ببعض البلاد كاختصاص دعوةِ لُوطٍ عليه السَّلامُ بقُرى سدوم، أو ببعضِ القبائل، كاختصاص دعـوةِ شُعيب بمدينَ وأصحـابِ الأيكة ونحـو ذلك، اختصّت الدعوةُ بموجب الدليل.

الوجه الرابع: قوله سبحانه وتعالى: ﴿يَا عِيْسَىٰ ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلٰهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ [المائدة: ١١٦] الآية، ولفظ الناسِ عامٌّ، وهو يَدُلُّ على أنه أرسلَ إلى الناس عموماً[3]، فغلا بعضُهم، فاتخذوه إلٰهاً.

الوجه الخامس: قولُه تعالى: ﴿فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُوا الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ﴾ [الأحقاف: ٣٥]، وعيسى منهم، وكانت دعوة أولي العزم عامةً، فكذلك عيسى.

أما قولُه سبحانه وتعالى: ﴿وَنُعَلِّمُهُ[4] الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَاةَ وَالْإِنْجِيلَ

---

(١) في هامش (آ)، وفي (ب) و(هـ) و(و): عام الدعوة إلا لدليل.

(٢ - ٢) مكرر في (هـ).

(٣) ساقطة من (و).

(٤) قرأ نافع وعاصم: «ويعلمه» بالياء، وقرأ الباقون: «ونعلمه» بالنون.

﴿وَرَسُولاً إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ [آل عمران: ٤٨ و٤٩] ، فلا يَقْدَحُ فيما ذكرناه من أدلة عمومِ دعوته[1]، لأن المرسلَ إلى الناس مرسلٌ إلى كل جزء وطائفةٍ منهم، وبنو إسرائيل طائفةٌ من الناس الذين أُرسلَ إليهم.

وأما أن شريعتَه نَسَخَتْ ما قبلَها من الشرائع، فلأن شريعة موسى نسخت ما قبلَها، وشريعةَ عيسى نَسَخَت شريعةَ موسى بدليلِ قولِه تعالى حكايةً عن المَسيحِ أنه قال لبني إسرائيل: ﴿وَلِأُحِلَّ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِيْ حُرِّمَ عَلَيْكُمْ﴾ [آل عمران: ٥٠] ، يعني في شرعِ التوراة، وذٰلك هو حقيقةُ النسخِ، ولا يُشترط في نسخ الشريعة نَسْخُ جميعها، بل يكفي في تسميتها منسوخةً نسخُ بعض أحكامها، بدليل أن شريعةَ محمدٍ عليه الصَّلاةُ والسلام نَسَخَتْ كلَّ شريعة قبلَها، مع أنها قَرَّرَت بعضَ الأحكام، فلم تنسخ، فثَبَتَ بما ذكرته أن مَنْ قال بأن محمداً ﷺ كان قبل[2] بعثتِه مُتَعَبِّداً بشرعِ مَنْ قبله يلزَمُه أن يعينَ لذٰلك شريعةَ عيسى، ولهٰذا قال ﷺ: «أنا أَوْلَى الناسِ بابنِ مريمَ، إنَّه لَمْ يَكُنْ بَيْني وبَيْنَه نبي»[3].

وقال بعضُ الأصوليين؛ منهم أبو الحسين البصري، وجماعةٌ من المتكلمين: لم يكن النبيُّ ﷺ مُتَعَبِّداً بشرع مَنْ قبله، لأنه لم يَصِلْ «إليه بطريقٍ علمي» لِطول المدة، واختلافِ[4] أحوال النَّقَلَةِ، «وهو المرادُ بزمن الفَتْرَةِ»، وأيضاً لئلا يلحقَه الغَضُّ بتَبَعِيَّةِ مَنْ قبله.

وتوقَّفَ قوم في ذلك لِتعارض الدليل فيه، وهم القاضي عبدُ الجبارِ، والغزاليُّ، وجماعةٌ من الأصوليين.

قلت: مِن المتَّجِهِ أنَّه كان متعبِّداً بالإلهام، أي: يُلْهِمُه الله تعالى عباداتٍ

(١) في (هـ): دعوتهم.

(٢) ساقطة من (هـ).

(٣) رواه البخاري (٣٤٤٢) ومسلم (٢٣٦٥) من حديث أبي هريرة.

(٤) في (ب): واختلال.

يتعبَّدُ بها، ويخلق(٤) فيه(٥) عِلْماً ضرورياً بمشروعيتها له، وبمعرفة تفاصيلها. وهٰذا أحسنُ ما يُقالُ في تعبُّدِهِ عليه الصلاةُ والسلام قبلَ البِعثة، والله سبحانه وتعالى أعلم.

(٤) في (و): ويلحق.
(٥) في (آ) و(ب): فيها.

الثاني: قولُ صحابيٍّ لم يَظْهَرْ له مخالفٌ حجةٌ يُقدَّمُ على القياسِ ويُخَصُّ بِهِ العامُّ، وهو قولُ مالكٍ وبعضِ الحنفيةِ خِلافاً لأبي الخطابِ وجديدِ الشافعي وعامةِ المتكلمين، وقيلَ: الحجةُ قولُ الخلفاءِ الراشدين، وقيلَ: أبي بكرٍ وعُمَرَ رضي الله عنهما للحديثينِ المشهورينِ.

لنا على العمومِ: «أصحابي كالنُّجوم» وخُصَّ في الصحابي بدليلٍ.

قالوا: غيرُ معصومٍ فالعامُّ والقياسُ أَوْلَى.

قلنا: كذا المجتهدُ ويَتَرَجَّحُ الصحابيُّ بحضورِ التنزيلِ ومعرفةِ التأويلِ، وقولُه أخصُّ مِنَ العمومِ فيُقَدَّمُ.

وإذا اختَلَفَ الصحابةُ لم يَجُزْ للمجتهدِ الأخذُ بقولِ بعضِهم من غيرِ دليلٍ، وأجازَه بعضُ الحنفيةِ والمتكلمين بشرطِ أَنْ لا يُنْكِرَ على القائلِ قوله.

لنا: القياسُ على تعارُضِ دليلي الكتابِ والسنة، ولأنَّ أحدَهُما خَطَأٌ قَطْعاً.

قالوا: اختلافُهم تسويغٌ للأخذِ بكُلٍّ منهما، وَرَجَعَ عمرُ إلى قولِ مُعاذٍ رضي الله عنهما في تَرْكِ رَجْمِ المرأةِ.

قلنا: إنما سَوَّغُوا الأخذَ بالأرجحِ، ورجوعُ عمرَ لظُهورِ رُجحانِ قَوْلِ مُعاذٍ عندَه.

* * *

قوله: «الثاني»، أي: الأصلُ الثاني من الأصولِ المُختلفِ فيها «قولُ صحابي لم يَظْهَرْ له مُخَالِفٌ» هو «حجةٌ يُقَدَّمُ على القياس، ويُخَصُّ به العامُّ» عندَ «مالك وبعضِ الحنفية، خِلافاً لأبي الخطاب وجديدِ» قَوْلَي «الشافعي وعامةِ المتكلمين» حيثُ قالوا: ليس بحجةٍ، وعن أحمد ما يَدُلُّ عليه، وهو مذهبُ الأشاعرة والمعتزلة والكَرْخي. وقال قومٌ: إن خالفَ القياسَ - يعني قول

قول الصحابي

الصحابي ـ فهو حجةٌ، وإلا فلا، لأنه إذا خالف القياسَ، دَلَّ على أنه توقيفٌ من صاحب الشرع، فيكونُ حجةً لا لِذاته، بل لدلالته على الحجةِ عندَ هٰذا القائل، وإذا لم يُخَالِفْه، احتمل أنه عن اجتهادٍ، فيكون كاجتهادِ غيرِ الصحابي. ٢٠٠

وقال بعضهم: «الحجةُ قولُ الخلفاء الراشدين»، لقوله عليه السلام: «عليكم بسُنَّتي وسُنَّةِ الخُلفاءِ الراشدين بَعْدي»[1] [«وقيل: أبي بكر وعمر رضي رضي الله عنهما، لقوله عليه السلام: «اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر»][2] ومفهومه أنَّ غيرهما ليس كذٰلك، وهذان هما الحديثانِ المشهوران المشارُ إليهما في «المختصر».

قوله: «لنا على العموم»، أي: على عمومِ كونِ قولِ الصحابي المذكور حجةً من غيرِ اختصاصٍ بالشيخين ولا غيرهما قولُه عليه السَّلامُ: «أصحابي كالنُّجومِ بأيِّهِمُ اقتديتُم اهتديتُم»[3] وهو عامٌّ في جميعهم، ودِلالةُ الحديثين قبلَهما على الاختصاص دلالةُ مفهومٍ ضعيف، ثم مفهومُ كل واحد[4] منهما معارَضٌ بمفهومِ الآخر.

قوله: «وخُصَّ في الصحابي بدليلٍ». هذا جوابُ سؤال مقدر. وتقريرُه أن يُقالَ: إن قولَه عليه السلام: «بأيّهم اقتدَيتم اهتديتم» هو خطابٌ لعوامِّ عصره، وإذنٌ لهم في تقليد الصحابة في الفُتيا، لا أن[5] قول الصحابي حجة على

---

(١) تقدم تخريجه في ١٠١.

(٢) ما بين حاصرتين زيادة يقتضيها السياق.

(٣) تقدم تخريجه في ١٥١/١، وقد ورد في هامش (و) بخط مغاير ما نصه: في الاستدلال بهٰذا الحديث نظر، فقد رواه الدارقطني في «الفضائل» من حديث جابر، ومن طريقه أخرجه ابن عبد البر أيضاً في «العلم» وقال: هٰذا إسناد لا تقوم به حجة، وقال ابن حزم: هو مكذوب موضوع باطل. وأخرجه البيهقي من حديث عمر وابن عباس وغيرهما، وقال: متنه مشهور وأسانيده ضعيفة، ولم يثبت في هٰذا إسناد. قال: ويؤدي بعض معناه حديث أبي موسى: «النجوم أمنة لأهل السماء»، وفيه: «وأصحابي أمنة لأمتي». الحديث رواه مسلم (٢٥٣١).

(٤) ساقطة من (ب) و(و).

(٥) تحرفت في (و) إلى: لأن.

(١المجتهدين، بدليل أن الصحابي غيرُ داخل في مُقتضى الحديث، إذْ لو كان كذلك لكان مقتضاه أن قول الصحابي حجة على١) صحابي مثله، وهو باطلٌ بالاتفاق، على أن مذهب الصحابي في مسائلِ الاجتهاد ليس حُجَّةً على غيرِه من مجتهدي الصحابة(٢)، إماماً كان الصحابي، أو حاكماً، أو مُفتياً، وإذا لم يكن الصحابيُّ مُراداً من الحديث دَلَّ(٣) على أن المرادَ به العوامُّ وهو مَحَلُّ وِفاقٍ.

وجوابه: أن الحديثَ يقتضي عمومَ الاقتداء بكل صحابي، (٤ولكل صحابي٤)، لكن الصحابي خُصَّ مِن هٰذا العموم بدليل، فبَقي الحديثُ متناولاً لِغيره من مجتهدي التابعين فمَنْ بعدهم، والدليلُ الذي خُصَّ به الصحابي من عمومِ الحديث المذكور، إما الإجماعُ، أو قرينةُ كونِه مأموراً بالاقتداءِ به(٣)، فلا يكون هو مقتدياً(٥) بغيره، لئلا يكون المتبوعُ تابعاً، ولأن الصحابيَّين إن(٦) كانا مُقَلِّدَيْن، فحكمُهما التقليد، أو أحدهما مُقلداً، فحكمُه كذٰلك، وإن كانا مجتهدين، لم يكن أحدُهما بأولى بأن يقلدَ الآخر(٧) من العكس، فيستقل كلٌّ منهما باجتهاده، ولا يكونُ قولُ صاحبه حجةً عليه، وهو المطلوب.

قوله: «قالوا: غير معصوم»، أي: احتجَّ الخصمُ بأن الصحابي غيرُ معصوم من الخطأ، فيكونُ «العامُ والقياسُ أولى» من قوله، وحينئذٍ لا يُخَصُّ به العامُّ، ولا يُترَكُ به القياسُ، وهو المعني بكونه ليس بحجةٍ.

قوله: «قلنا: كذا المجتهدُ»، أي: الجوابُ عَمَّا ذكرتُموه أن المجتهد غيرُ

(١ ـ ١) ساقط من (آ) و(ب) و(هـ).
(٢) تحرفت في (و) إلى: الصحابي.
(٣) ساقطة من (و).
(٤ ـ ٤) ساقط من (آ) و(هـ).
(٥) في (هـ): مقيد.
(٦) في (آ): إذا.
(٧) ساقطة من (آ).

مَعْصومٍ، وقد وَجَبَ على العامي تقليدُه باتفاقٍ، ومجتهدو الأمة بالنسبة إلى مجتهدي الصحابة كالعامةِ مع[1] العلماء، لاختصاصِهم «بحضور التنزيل، ومعرفةِ التأويل»، فيترجحون بذلك على سائر المجتهدين. «وقوله» أي: وقول الصحابي «أخصُّ من العموم» وأقوى من القياس، «فيُقَـدَّمُ» عليهما، لأن القاعدةَ تقديمُ الخاص على العام، والقويِّ على الضعيف، ودليلُ قوة قوله أنه أعلمُ بمواقع الأدلةِ لما ذكرنا، فما خالفَ العام والقياس إلا عن حجةٍ وبينة.

قوله: «وإذا اختلف الصحابةُ، لم يَجُز للمجتهدِ الأخذُ بقول بعضِهم من غير دليلٍ»، إلى آخره[2]. أي: إذا اختلفَ الصحابة رضي الله عنهم على قولين فأكثرَ، لم يَجُزْ للمجتهد من غيرِهم الأخذُ بأحد الأقوال من غير دليلٍ، وأجازَ ذلك «بعضُ الحنفية و» بعضُ «المتكلمين، بشرط أن لا يُنكر» ذلك القولُ المأخوذ به على قائله.

«لنا» على المنعِ من ذلك وجهان:

أحدهما: «القياسُ على تعارُضِ دليلي[3] الكتاب والسنة» وأولى، أي: إن قولَ الصحابي لا يَزيدُ في القوة على الكتابِ والسنة، ولو تعارَضَ دليلان منهما[4]، لم يَجُزِ الأخذُ بأحدهما إلا بترجيحٍ ونظرٍ، فكذلك أقوال الصحابة أولى.

الوجهُ الثاني: أن أحدَ القولين «خطأٌ قطعاً»، لاستحالة كونِ الصوابِ في نفس الأمر في جهَاتٍ متعدِّدَةٍ، وإذا كان أحدُ قولي الصحابة[5] خطأً، فالطريقُ إلى تمييز الخطأ من الصواب ليس إلا الدليل.

قوله: «قالوا»، إلى آخره. أي: احتَجَّ الخصمُ على جوازِ الأخذ بأحدِ

(١) في (هـ): من.

(٢) ذكر هنا في (هـ) عبارة «المختصر» بتمامها.

(٣) في البلبل المطبوع: دليل.

(٤) تحرفت في (هـ) إلى: منهم.

(٥) في (هـ): الصحابي.

القولين من غيرِ دليلٍ بوجهين:

أحدهما: أن اختلافَ الصحابة على القولين «تسويغٌ للأخذ بِكُلّ» واحد «منهما»، فيكونُ الأخذُ بكل منهما جائزاً باتفاقٍ منهم، وهو المطلوبُ.

الثاني: أن عمر رضي الله عنه رَجَعَ إلى قول معاذ رضي الله عنه في تركِ رَجْمِ المرأة، يعني أن عمر رضي الله عنه أرادَ أن يَرْجُمَ امرأة حَامِلاً لأجل الزنى، فقال له مُعاذُ بنُ جبل: إن كان لك سبيلٌ عليها؛ فليس لك سبيل على ما في بطنِها، فرَجَعَ عمرُ إلى قوله، وأَخَّرها حتى وَضَعَت[1]. فرجوعُه إلى قولِ مُعاذ في هٰذه القَضية[2] بدون أن يَسْتَعْلِمَ رأي غيره فيها دليلٌ على ما قلناه.

قوله: «قلنا»، أي: الجواب عما ذكرتُموه:

أما عن الوجه الأول: فإنَّ الصحابة باختلافِهم على قولين «إنما سَوَّغُوا الأخذَ بالأرجح» منهما، وذٰلك يَستدعي ترجيحاً واجتهاداً، لا أنهم سَوَّغوا الأخذَ بأحدهما تَشَهيّاً[3] من غير حُجةٍ.

وأما عن الوجه الثاني، فبأنَّ «رجوعَ عمر» إلى قول مُعاذ ـ رضي الله عنهما ـ إنما كان «لِظهورِ» رُجحانه عنده، لا أنَّه أَخَذَ بقوله تقليداً وتَشَهياً[4]، والله سبحانه وتعالى أعلم.

(١) رواه ابن أبي شيبة في «المصنف» ١٠/٨٨ عن أبي معاوية، عن الأعمش، عن أبي سفيان، عن أشياخه أن امرأة غاب عنها زوجها، ثم جاء وهي حامل، فرفعها إلى عمر، فأمر برجمها، فقال معاذ: إن يكن لك عليها سبيل، فلا سبيل لك على الذي في بطنها، فقال عمر: احبسوها حتى تضع، فوضعت غلاماً له ثنيتان، فلما رآه أبوه، قال: إبني، فبلغ ذلك عمر، فقال: «عجزت النساء أن يلدن مثل معاذ لولا معاذ، لهلك عمر» ورواه عن أبي خالد الأحمر، عن حجاج عن القاسم، عن أبيه، عن علي مثله.

ورواه أيضاً عن عبيد الله بن موسى، عن الحسن بن صالح، عن سماك، حدثني فضل بن كعب، قال: أراد عمر أن يرجم المرأة التي فجرت وهي حامل، فقال له معاذ: إذاً تظلمها، أرأيت الذي في بطنها ما ذنبه؟ علام تقتل نفسين بنفس واحدة، فتركها حتى وضعت حملها ثم رجمها.

(٢) في (آ) و(و): القصة.

(٣) في (و): تشبيهاً.

(٤) في (و): تسهيلاً.

الثالث: الاستحسان. وهو: اعتقادُ الشيءِ حَسَناً، ثم قد قيلَ في تعريفِه: إنه دليلٌ ينقدحُ في نَفْسِ المجتهدِ لا يقدِرُ على التعبيرِ عنه، وهو هَوَسٌ، إذْ ما هٰذا شأنُه لا يُمكِنُ النظرُ فيه لتُسْتَبَانَ صحتُه من سَقَمِه.

وقيل: ما استحسنَه المجتهدُ بعقلِه، فإنْ أُريدَ مَع دليلٍ شرعي فوِفاقٌ، وإلا مُنِعَ، إذْ لا فَرْقَ بينَ العالم والعاميِّ إلا النظرُ في أدلةِ الشَّرْعِ، فحيثُ لا نَظَرَ فلا فَرْقَ، ويكونُ حُكماً بمجردِ الهَوى واتباعاً للشَّهْوَةِ فيه، وأيضاً ما ذكروه ليسَ عَقليّاً ضروريّاً ولا نَظَرِيّاً، وإلاَّ لَكَانَ مُشتركاً، ولا سَمعيّاً، إذْ تواترُه مفقودٌ وآحادُه كذٰلك، أو لا يُفيدُ.

قالوا: ﴿فيتبعون أحسنَه﴾ ﴿اتَّبعوا أَحْسَنَ ما أُنزلَ إليكُم﴾، «ما رَآهُ المُسلمونَ حَسَناً» واستحسنتِ الأُمَّةُ دخولَ الحَمَّامِ من غيرِ تقديرِ أُجْرة ونحوه.

قلنا: أحسنُ القولِ والمُنزلُ ما قامَ دليلُ رُجحانِه شَرْعاً، والخبرُ دليلُ الإجماعِ لا الاستحسان، وإنْ سُلِّمَ فالجوابُ عنه ما ذُكر، وسُومحَ في مسألةِ الحَمَّامَ ونحوها لعمومِ مشقةِ التقدير فيُعْطَى الحَمَّاميُّ عِوَضاً إن رَضِيَه وإلاَّ زِيدَ، وهو مُنقاسٌ، وأجودُ ما قيلَ فيه: أنه العدولُ بحكمِ المسألةِ عن نظائرِها لِدَليلٍ شرعيٍّ خاصٍّ، وهو مَذْهَبُ أحمدَ.

وقد قَرَّرَ مُحققو الحَنفيةِ الاستحسانَ على وجهٍ بديعٍ في غايةِ الحُسْنِ واللَّطافةِ، ذكرنا المقصودَ منه غير هاهنا والله أعلم.

* * *

الاستحسان

قوله: «الثالث»، يعني من الأصولِ المختلَفِ فيها «الاستحسانُ»، وهو استفعالٌ من الحُسْنِ، «وهو اعتقاد الشيء حَسَناً»، وإنما قلنا: «اعتقادُ الشيء

حسناً»، ولم نَقُل: العلم بكونِ الشيء حسناً، لأن الاعتقاد لا يلزَمُ منه العلمُ الجازمُ المطابقُ لِما في نفس الأمر، إذ قد يكونُ الاعتقادُ صحيحاً إذا طابقَ الواقع، وقد يكونُ فاسداً إذا لم يطابقْ. وحينئذٍ قد يَستحسن الشخصُ شيئاً بناءً على اعتقاده، ولا يكون حسناً في نفس الأمر، وقد يُخالِفُه غيرُه في استحسانه. وقد استحسنَ بعضُ الناسِ عبادةَ الأصنامِ، وبعضُهم عِبادَةَ الكواكب، وبعضهم غير ذٰلك، وهي أمورٌ مُستقبحةٌ في نفسِ الأمر، وفي مثلِ[1] هٰذا قال الشاعر:

وللنَّاسِ فِيمَا يَعْشَقونَ مَذاهِبُ

أي: قد يَستحسنُ بعضُهم ما لا يَسْتَحْسِنُ غَيْرُهُ، فلو قلنا: العلمُ بكونِ الشيء حسناً، لخَرَجَ منه ما ليس حسنُه حَقّاً في نفس الأمر، وإذا قُلنا: «اعتقادُ الشيء حسناً»، تناول[2] ذٰلك.

قوله: «ثم قد[3] قيل في تعريفه»، إلى آخره[4]، أي: إن ما سَبَقَ في[1] تعريف الاستحسان بأنه «اعتقادُ الشيء حَسَناً» هو[5] بحسبِ اللغةِ والعُرْفِ[6].

أما في اصطلاحِ الأصوليين فقد «قيلَ في تعريفه: إنه دليلٌ يَنْقَدِحُ في نفس المجتهد، لا يَقْدِرُ على التعبير عنه»، أي: لا يَقْدِرُ أن يُفْصِحَ عنه بعبارة.

قوله: «وهو»[7]، أي: تعريفُ الاستحسان بهٰذا: «هَوَسٌ»، أو أن حقيقةَ هٰذا الدليل المنقدح هَوَس، «لأنَّ ما هٰذا شأنه»، أي: لأن ما لا يُمكنُ التعبيرُ

---

(١) ساقطة من (و).
(٢) في (آ): يتناول.
(٣) ليست في البلبل المطبوع.
(٤) ذكر هنا في (هـ) عبارة «المختصر» بتمامها.
(٥) ساقطة من (هـ).
(٦) في (ب) و(هـ) و(و): أو العرف.
(٧) تحرفت في (و) إلى: وهي.

عنه «لا يُمْكِنُ النظرُ فيه لتُستبانَ»، أي: لتختبرَ «صحتُه من سَقَمِه».

قال الجوهري: الهَوَسُ بالتحريكِ طَرَفٌ من الجنون[1].

قلت: وهُو في عُرْفِ الناس: الكلامُ الخالي عن فائدة.

وقد ذكر الآمِديُّ هٰذا التعريفَ للاستحسان وقال: لا نِزاعَ في جوازِ التمسك بمثل هٰذا إذا تحقق المجتهدُ كونَه دَليلاً شرعياً[2]، وإن عَجَزَ عن التعبير عنه، وإن نُوزِعَ في إطلاق اسمِ الاستحسان عليه، عادَ النزاع إلى اللفظ.

قلت: رَجَعَ الأمرُ في هٰذا إلى أنه عملٌ بدليلٍ شرعي، ولا نِزاعَ في العمل به، كما قال، لكن من المعلوم بالوِجْدانِ أن النفوسَ يَصِيرُ لها فيما تُعَانيه[3] من العلوم والحِرَفِ مَلَكَاتٌ قارَّةٌ فيها تُدْرِكُ بها الأحكامَ العارضَةَ في تلك العلوم والحِرَفِ[4]، ولو كُلِّفَتِ الإفصاحَ عن حقيقة تلكَ المعارفِ بالقول، لتَعَذَّرَ عليها، وقد أَقَرَّ بذٰلك جماعةٌ من العلماء، منهم ابنُ الخَشَّاب[5] في[6] جواب المسائل الإسكندرانيات[7]، ويُسمي ذٰلك أهلُ الصناعـات وغيرهم: دُرْبَةً، وأهلُ التصوف: ذَوْقاً، وأهلُ الفلسفة ونحوهم: مَلَكَةً.

ومثال ذٰلك الدلاَّلون في الأسواقِ قد صارَ لهم دُرْبَةً بمعرفةِ قِيَمِ الأشياء [8]لكثرةِ دَوَرَانِها على أيديهم ومُعاناتِهم حتَّى صاروا أهلَ خِبْرَةٍ يُرجع إليهم شَرعاً[8]

---

(١) تحرفت في (هـ) إلى: الحيوان.

(٢) في (هـ): شرعاً.

(٣) في (ب) و(و): تعاينه.

(٤) تحرفت في (هـ) إلى: والحروف.

(٥) هو الإمام العلامة المحدث إمام النحو أبو محمد عبد الله بن أحمد البغدادي، كان له معرفة تامة بالأدب، واللغة والنحو والحديث، كتب بخطه المليح المضبوط شيئاً كثيراً، وبالغ في السماع حتى قرأ على أقرانه، وحصل من الكتب شيئاً لا يوصف، وتخرج به في النحو خلق. توفي سنة ٥٦٧ هـ مترجم في «السير» ٢٠/٥٢٣ ـ ٥٢٨.

(٦) ساقطة من (هـ).

(٧) في (هـ): الاسكندريات.

(٨ ـ ٨) ساقط من (و).

في قِيَمِ الأشياءِ، فيركب أحدُهم الفرسَ، فيسوقُه، أو يراه [1]رؤية مجردةً[1] أو يأخُذُ الثوبَ[2] أو غيره مِن الأعيانِ على حَسبِ ما هو دلَّالٌ فيه، فيقولُ: هٰذا يُساوي كذا، أو قيمته كذا، فلا يُخطىء بحبة زيادة ولا نقص، مع أنا لو قُلنا له: لم قلت: إن قيمَته كذا؟ لما أفصحَ بحجةٍ، بل يقولُ: هٰكذا أعْرِفُ.

فعلى هٰذا لا يبعُدُ أن يَحْصُلَ لبعضِ المجتهدين دُرْبةٌ ومَلَكةٌ في استخراج الأحكام لكثرةِ نظره فيها، حتى تلوحَ له الأحكامُ سابقةً على أدلَّتِها وبدونها، أو تلوحَ له أحكامُ الأدلةِ[3] في مرآةِ الذَّوق والمَلَكَةِ على وجهٍ تَقْصُرُ عنها العبارةُ، كما يلوحُ الوجه في المرآة، ولو سُئِلَ أكثرُ الناسِ عن كيفية ظهورِه، لما أدرَكَه، بل قد عَجزَ عن ذٰلك كثيرٌ من الخَواصِّ، فإذا اتَّفَقَ ذٰلك للمجتهد، وحَصَلَ له به علمٌ أو ظَنٌّ، جازَ العملُ به، وإنما امتنع من هٰذا كثيرٌ من الناس من جهة أن هٰذا يَصيرُ حُكماً في الشرع بما يُشبه الإلهام، وأحكامُ الشرع إنما بُنيت[4] على ظواهر الأدلةِ، فتدورُ معها وُجوداً وعَدَماً، والله سبحانه وتعالى أعلم.

قوله: «وقيل: ما استحسنه». هٰذا قولٌ آخر في تعريف الاستحسان [5]أي: وقيل: الاستحسان[5]: «ما استحسنَه المجتهدُ بعقلِه، [6]فإن أريد[6] مع دليلٍ شرعي فوِفاقٌ»، أي: فهو متفقٌ عليه، إذ الدليلُ الشرعي مُتَّبَعٌ، وانضمامُ[7] العقلِ إليه لا يَضُرُّ، بل هو مؤكِّدٌ، وإن لم يُرِد ذٰلك، بل أُريد ما استحسنه المجتهدُ بعقله المجردِ بدون دليل شرعي، فهو ممنوعٌ لوجهين:

(١ ـ ١) ساقط من (آ) و(ب).
(٢) تحرفت في (آ) و(ب) إلى: الثواب.
(٣) تحرفت في (هـ) إلى: الآلة.
(٤) في (آ) و(ب) و(ى): ثبتت.
(٥ ـ ٥) ساقط من (آ).
(٦ ـ ٦) ساقط من (ب) و(ى).
(٧) تحرفت في (ى) إلى: وانضام.

أحدهما: أنه «لا فرقَ بينَ العالم والعامي إلا النظر في أدلةِ الشرع، فحيث لا نَظَرَ»، أي: فإذا لم يَنْضَمَّ إلى[1] استحسانه العقلي نَظَرٌ في أدلةِ الشرع[2]، «فلا فرقَ» إذن بين العالمِ والعامي، «ويكون» ذلك من المجتهدِ «حُكماً بمجرد الهَوَى، واتِّباعاً للشهوةِ فيه»، أي: في الحكم، وذلك باطلٌ شرعاً[3]، لقوله عز وجل: ﴿وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [ص: ٢٦]، وقوله عز وجل: ﴿فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ﴾ [مريم: ٥٩].

٢٠١

الوجه الثاني: أن ما ذكروه من تعريفِ الاستحسان [4]إما أن يكونَ عقلياً، أو سمعياً، أي[5]: معلوماً من جهةِ العقل، أو من جهة السمع، وكلاهما باطلٌ، فما ذكروه من تعريفِ الاستحسان[4] باطلٌ، أما بُطلانُ كونِه عقلياً أو سمعياً؛ فلأنَّه لو كان عقليّاً لكان إما ضرورياً أو نَظَرياً، لكنه ليس ضرورياً، لأنَّ الضروريات مُشتركةٌ بينَ العُقلاءِ، ولا اشتراكَ فيما ذكروه[6]، وليس نظرياً، لأن النظرَ فيه ليس قاطعاً، وإلا لكانَ مُشتركاً، ولا مَظْنُوناً، إذ لا دليلَ عليه في النظر، ولو كان سمعياً، لكان إما تواتراً، وهو مفقودٌ، أو آحاداً وهو كذلك، أي: مفقودٌ أيضاً كالتواترِ، وليس فيه تواترٌ ولا آحادٌ، وإن سَلَّمنا أن فيه دليلاً سمعياً آحاداً لكنَّ الآحادَ[7] لا تُفيد في هٰذا الباب، لأنها إنما تُفيد ظَنّاً[8] ما، والاستحسانُ أصلٌ قوي، فلا يثبُتُ بمثلِ ذلك. وهٰذا معنى قوله: «وآحاده

(١) في (هـ): «إلا» وهو خطأ.
(٢) في (ب) و(و): في الدليل الشرعي.
(٣) ساقطة من (آ).
(٤ - ٤) ساقط من (هـ).
(٥) في (آ): أو.
(٦) في (و): ذكرتموه.
(٧) ساقطة من (و).
(٨) ساقطة من (هـ).

كذلك أو لا يُفيد»، وإنما قُلنا: إن ما ذكروه باطلٌ لأنا قد بيَّنا أنه ليس عليه دليل عقلي ولا سمعي، والدليلُ مُنْحَصِرٌ في هٰذين القسمين، فما لا يَدُلُّ عليه أحدُهما، لا يكونُ عليه دليلٌ أصلاً[1]، وما لا دليلَ عليه أصلاً يكونُ باطلاً.

قوله: «قالوا» ـ يعني الحنفية ـ هم المخالفون في هٰذا. واحتَجُّوا بوجوهٍ:

أحدُها: قوله تعالى: ﴿الَّذِيْنَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَه أُولٰئِكَ الَّذِيْنَ هَداهُم اللَّهُ وَأُولٰئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ [الزمر: ١٨].

الثاني: قوله تعالى: ﴿اتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ [الزمر: ٥٥].

الثالث[2]: قوله عليه السلام: «ما رَآهُ المسلمونَ حَسَناً فَهو عِندَ اللّهِ حَسَنٌ»[3].

الرابع: أن الأمةَ استحسنت دخولَ الحمَّامِ من غير تقديرٍ للماء المصبوب، ولا لمدةِ المقام فيه، ولا للأجرةِ عن ذٰلك، واستحسنوا شُرْبَ الماء من أيدي السقائين من غيرِ تقدير عِوَضٍ، فهٰذا استحسانٌ واقع، فَيَدُلُّ على الجوازِ قطعاً.

قوله: «قلنا[4]: أحسن القول»، إلى آخره[5]. أي: الجواب عَمَّا ذكرتموه أَنَّ أحسنَ القولِ في قوله تعالى: ﴿فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَه﴾ [الزمر: ١٨] وأحسن المنزل في قوله تعالى: ﴿واتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ﴾ [الزمر: ٥٥] هو «ما قامَ دليلُ رُجحانِه شرعاً» لا ما ذكرتموه من استحسانِ العقل المجرد، يَدُلُّ على ذٰلك ما في سياقِ الآيتين.

---

(١) ساقطة من (آ).

(٢) ساقطة من (ب).

(٣) تقدم تخريجه في ص ١٩، وأنه ليس بحديث.

(٤) ساقطة من (هـ).

(٥) ذكر هنا في (هـ) عبارة «المختصر» بتمامها.

أما الأولى فقوله تعالى: ﴿والَّذِيْنَ اجْتَنَبُوا الطَّاغُوتَ أَنْ يَعْبُدُوهَا وَأَنَابُوا إِلَىٰ اللّهِ لَهُمُ الْبُشْرَىٰ فَبَشِّرْ عِبَادِي، الَّذِيْنَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَه﴾ [الزمر: ١٧ و١٨] الآيـة؛ هي في سياقِ التوحيدِ، واجتنابِ الشرك، وذلك مما لا بُدَّ له من دليل، إذ لو كان التوحيدُ ضرورياً، لما أَشْرَكَ أحد.

وأما الثانية؛ فلِقوله تعالى: ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ﴾ [الأعـراف: ٣]، والاستدلالُ واحد.

[١]وأما الخبر[١] وهو قوله عليه السلام: «ما رَآه المُسلِمونَ حَسناً»[٢] فهو دليلُ الإجماعِ كما سبقَ، لا دليلُ الاستحسان، وإن سُلِّمَ أن له دِلالةًعلى الاستحسان، فالجوابُ عنه ما ذكر من أنَّ المرادَ «ما قامَ دليلُ رُجحانِه شرعاً»، أي: ما رآه المسلمون حَسَناً مع النظرِ والاستدلالِ[٣] وقيامِ دليل[٤] الرُّجحانِ شرعاً.

وأما «مسألةُ الحمّام [٥]ونحوها»، أي: استحسانُهم دخول الحمّام[٥] بغير تقديرِ أجرة ونحو ذلك، فسُومِحَ فيه «لِعمومِ مشقة التقدير»، إذ يَشُقُّ جداً أن يجعل في الحمام صَاعٌ يُقدَّرُ به الماءُ، [٦]وبَنْكَامٌ يُقَدَّرُ به الزمانُ أو نحو ذلك، فلما تعذر تقديرُ الزمان والماء[٦]، تعذَّرَ تقدير الأجرة والثمنِ، فوَقَعَ الاصطلاح على رفض ذلك لتعذُّرِه، ثم «يُعطى الحمامي عِوَضاً» عن ذلك، فإن رَضِيَه، فذلك، وإن لم يَرْضَه، زِيد حتى يرضى، «وهو»، أي: هذا الحكمُ «منقاسٌ»،

(١ - ١) ساقط من (ب).

(٢) تقدم تخريجه في ص ١٩.

(٣) في (آ) و(ب) و(هـ): والاستحسان.

(٤) في (هـ): وقياس ذلك.

(٥ - ٥) ساقط من (آ).

(٦ - ٦) ساقط من (و). والبنكام: آلة يقدر بها الزمان. وجاء في «مفتاح السعادة» ١/ ٣٧٨: علم البنكامات: علم يتبين فيه كيفية إيجاد الآلات المقدرة للزمان، ومنفعته معرفة أوقات العبادات، واستخراج الطوالع من الكواكب، وأجزاء فلك البروج.

أي: متجهٌ في القياس، والقياسُ حجةٌ، وليس ذٰلك من باب الاستحسان، أو لعلَّه من باب[1] الإجماع الدالِّ[2] على النص، أو لعل ذٰلك وقع[3] في زمن النبي ﷺ، فأقرَّ عليه، وإقرارُه حجةٌ. وإذا كان هٰذا الحكم ونحوه تصلُحُ إضافتُه إلى الإجماعِ أو النص أو القياس، كان إضافتُه إلى الاستحسان تحكماً.

قوله: «وأجودُ ما قيلَ فيه»، أي: في الاستحسان: «أنه العدولُ بحكمِ المسألةِ عن نظائرها لدليلٍ شرعي خاص».

قلت: مثالُه قول أبي الخطاب في مسألةِ العِينة: وإذا اشترى ما باعَ بأقلَّ مما باع قبلَ نَقْدِ الثمن الأول؛ لم يَجُز استحساناً، وجازَ قياساً، فالحكمُ في نظائر هٰذه المسألة من[1] الربويات الجوازُ، وهو القياس، لكن عُدِلَ بها عن نظائرِها بطريق الاستحسان، فَمُنعت. وحاصلُ هٰذا يرجِعُ إلى تخصيص الدليل بدليلٍ أقوى منه في نظرِ المجتهد.

قال ابنُ المعمار البغدادي: ومثالُ الاستحسان ما قاله أحمد ـ رضي الله عنه ـ أنه يتيمم لكلِّ صلاةٍ استحساناً، والقياسُ أنه بمنزلة الماء حتى يُحْدِثَ. وقال: يجوزُ شراء أرضِ السواد، ولا يجوزُ بيعُها، قيل له: فكيفَ يُشترىٰ ممن لا يملِكُ البيعَ، فقال: القياس هٰكذا، وإنما هو استحسانٌ، وكذٰلك[4] يُمْنَعُ من بيعِ المصحف، ويُؤْمَرُ بشرائه استحساناً.

قوله: «وهو مذهبُ أحمد»، أي: القول بالاستحسان مذهبُ أحمد، كذٰلك حُكي في «الروضة» عن القاضي يعقوبَ. قال: وهو أن يتركَ حكماً إلى

---

(١) ساقطة من (هـ).
(٢) في (آ): الدليل.
(٣) ساقطة من (آ).
(٤) في (آ): ولذلك.

حكمٍ هو أولى منه.

قال الشيخ أبو محمد: وهـذا ممـا لا يُنْكَرُ، أي: هو متفقٌ عليه.

قلت: قال الباجي ـ من المالكية ـ: الاستحسانُ هو القول بأقوى الدليلين. قال القرافي: وعلى هٰذا يكونُ حجةً إجماعاً[1] وليس كذٰلك. وقال الكَرْخي: هو العدولُ عَمَّا حُكِمَ به في نظائرِ مسألة إلى خلافِه لوجهٍ[2] أقوى منه.

قلت: هٰذا الذي[3] جَوَّدناه[4] في حَدِّه آنفاً، وهو يقتضي أن يكونَ العدولُ عن المنسوخ إلى الناسخ، وعن العامِّ إلى الخاصِّ استحساناً، لأن الحَدَّ المذكور صادقٌ على ذٰلك، فلهٰذا قال أبو الحسين البَصْري: الاستحسانُ هو تركُ وجهٍ من وجوه الاجتهاد غيرِ شامل شمولَ الألفاظ لوجهٍ أقوى منه، وهو في حُكمِ الطارىء على الأول، فاحتَرَزَ بقوله: غير شامل شمول[5] الألفاظ، عن تركِ العامِّ إلى الخاص، لأن شُمولَه لفظي. واحترزَ بقوله: وهو في حُكمِ الطارىء على الأولِ، عن تركِ القياس المرجوحِ إلى القياس الراجح، لأنَّ أحدَ القياسين ليس طارئاً على الآخرِ بحقِّ الأصل.

ومثَّلَهُ القرافي بتضمينِ مالك الصُّنَّاعَ المؤثرين في الأعيان بصنعتِهم، وتضمينِ الحَمَّالين للطعامِ والإدام دُونَ غيرهم من الحَمَّالين. فهٰذا تركُ وجهٍ من وجوه الاجتهاد، وهو تركُ عدمِ التضمين الذي هو شأن الإجارة، وهو غيرُ شامل شمولَ الألفاظ، لأنَّ عدمَ التضمين قاعدةٌ معنوية، لا لفظية، وتُركَ الوجهُ المذكور لوجهٍ أقوى منه، وهو أن اعتبارَ الفرقِ في صورة التضمين أولى من

(١) في (آ): أو إجماعاً.
(٢) في (آ): لوجوه.
(٣) في (آ) و(هـ) و(و): كالذي.
(٤) في (و): جوزناه.
(٥) في (هـ): لشمول.

اعتبار الجامع بينها[1] وبينَ صورة عدم التضمين. وهٰذا الفرقُ في حكم[2] الطارىء على قاعدة الإجارات، لأن مَحَلَّه وهو صورةُ التضمين كالمستثنى عن ذٰلك لمعنى[3]، والمستثنى طارىءٌ على الأصل، بخلافِ أحد القياسين، فإنه ليس أصلاً للآخر حتى يكونَ في حكم الطارىء عليه.

قوله: «وقد قَرَّرَ مُحققو الحنفية الاستحسانَ على وجهٍ بديع في غاية الحسن واللَّطافةِ؛ ذكرنا المقصود منه غير هاهنا» أشرتُ بهٰذا إلى ما رأيته في «شرح الأَخْسِيكَثية»[4] لصاحب «الوافي» من الحنفيـة، وهو من مُتـأخري فُضلائهم المشارقة أهلِ ما وراء النهر، وذكرت المقصود من ذٰلك في تلخيص «الحاصل»، وليس الآنَ عندي من ذٰلك بعينه شيءٌ، لكن أذكرُ جملةً من ذٰلك من كلام البزدوي، وهو أصلُ ما أشرت إليه.

قال: الاستحسانُ عندنا أحدُ القياسين، لكن سُمي استحساناً إشارةً إلى أنه الوجهُ الأَولى في العمل، وأن العملَ بالآخر جائزٌ.

قال: وللاستحسان أقسام: منها ما ثبت بالأمر مثل السَّلَم، والإجارةِ، وبقاءِ الصوم مع فعل الناسي، ومنها ما ثَبَتَ بالإجماع وهو الاستصناع[5].

قلت: يعني الاستئجار على تحصيلِ الصنائع. ومنها ما ثبت بالضرورةِ كتطهير الحِياضِ والآبار والأواني.

---

(١) تحرفت في (هـ) و(و) إلى: بينهما.

(٢) تحرفت في (و) إلى: عدم.

(٣) في (آ): المعنى.

(٤) نسبة إلى أَخْسيكث بفتح الألف وسكون الخاء وكسر السين وسكون الياء وفتح الكاف وهي بلدة من بلاد فرغانة، ويسمى منتخب الأخسيكثي، والمنتخب الحسامي، وهو مختصر في أصول الفقه ألفه الإمام الفاضل محمد بن محمد بن عمر حسام الدين الأخسيكثي المتوفى سنة ٦٤٤ هـ، مترجم في «الفوائد البهية» ص ١٨٨، وصاحب «الوافي» الذي شرح هذا المنتخب هو أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي الفقيه الأصولي صاحب التصانيف المعتبرة المتوفى سنة ٧١٠ هـ. مترجم في «الفوائد البهية» ص ١٠٢.

(٥) في (آ) و(ب): الاستصلاح.

قلت: يعني الحكم بتطهيرها إذا تَنَجَّسَت أو نفس معالجتها لتطهر، لأن الضرورةَ داعيةٌ إلى ذلك.

قال: وكل واحد من القياس والاستحسان على وجهين:

فأحدُ نوعي القياس ما ضَعُفَ أثرُه، والثاني ما ظَهَرَ فسادُه، واستترت صحتُه وأثرُه.

وأحد نوعي الاستحسان ما قَوِيَ أثرُه وإن كان خَفيّاً، والثاني ما ظهر أثرُه، وخفي فساده.

قال: ولما كانت العلةُ عندنا علةً بأثرها لا بظهورها؛ سَمَّينا ما ضَعُفَ أثرُه قياساً، وما قوي أثره استحساناً، أي: قياساً مُستحسناً، وقدَّمنا الثاني ـ وإن كان خفياً ـ على الأول ـ وإن كان جليّاً ـ لأن العبرةَ بقوة الأثر دُونَ الجلاء والظهور. ولذلك أمثلة:

أحدها: الدُّنيا ظاهرةٌ، والعُقبى باطنةٌ، لكن أثرها وهو الدوامُ والخلودُ، وصفُو العيشِ أقوى من أثرِ الدنيا، وهو ضِدُّ ذلك.

الثاني: النفس في البَدَنِ أظهرُ من القلب، لكن القلبَ أقوى أثراً لدَوَران صلاحِ الجسد وفساده، مع صلاح القلب وفساده، وجوداً وعدماً، كما ورد به النصُّ الصحيح.

الثالث: البصر أظهرُ من العقل، لكن أثرَ[1] العقل أقوى، لأن فائدته أعمُّ[2]، وإدراكَه أوثقُ، لأن وقوعَ الغَلَطِ في المحسوسات أكثرُ منه في المعقولات.

فلذلك سقط القياسُ إذا عارَضه الاستحسان لِقوةِ التأثير وعدم القياس في التقدير.

مثال ذلك: أن القياس يقتضي أن سُؤْرَ سباع الطير نَجِسٌ، كسُؤْرِ سباع

(١) ساقطة من (و).

(٢) في (هـ): أعم من الأول.

٢٠٢ البهائم بجامعِ تحريمِ الأكل فيهما، والاستحسانُ يقتضي أنه طاهرٌ فرقاً بينهما بأن سباعَ البهائم إنما نَجِسَ سُؤْرُها لمجاورتِه رُطوبةَ فمها ولُعابها، بخِلافِ سباع الطير، فإنها تَشْرَبُ بمنقارها[١]، وهو عظمٌ يابس طاهرٌ خالٍ عن مجاورة نَجِسٍ. وإذا كان عظم الميتة طاهراً؛ فعظمُ الحي أولى. فهٰذا أثرٌ قوي باطن، فسقط له حكمُ القياس الظاهر.

وأما عكس ذٰلك، وهو القياس الذي استترت صحتُه، وعارضَه استحسانٌ استترَ فسادُه وهو قولُهم في من تلى آية السجدة في الصلاة: يجوزُ أن يركَعَ بدلاً من السجود قياساً، لأن النص وَرَدَ به في قوله تعالى: ﴿وَخَرَّ رَاكِعاً وَأَنَابَ﴾ [ص: ٢٤]، فدَلَّ على قيام الركوع مقامَ السجود، ولا يجوزُ ذٰلك استحساناً، لأن الشرع أمرنا[٢] بالسجودِ، والركوعُ خِلافُه، فلا يقومُ مَقامَه، كما في سجود الصلاة[٣]، فهذا أثرٌ ظاهر لهٰذا الاستحسان، لكن القياس له أثر باطن أقوى من ذٰلك وأولى.

وتقريره: أن السجودَ عند التلاوة ليس قُرْبةً مقصودةً، وإنما المقصود منه التواضعُ عند التلاوة، وذٰلك حاصلٌ من الركوع، بخلافِ ركوع الصلاة وسُجودِها؛ فإنَّهما عبادتان مقصودتان، فلا يقومُ أحدُهما مَقامَ الآخر، فصار الأثرُ الخفي مع الفسادِ الظاهرِ أولى من الأثر الظاهر مع الفسادِ الخفي.

هٰذه جملة صالحة من كلامه بمعناه، وهو كما تَراه، جيدٌ حَسَنٌ لا غُبارَ عليه، فظهر منه أن الأصوليين لم يفهموا مقصودَهم حيث ردُّوا عليهم في القول بالاستحسان، إذ[٤] قد اعترفوا بأنهم يَعْنُونَ به أقوى القياسين وأظهرَهما أثراً.

قلت: وهٰكذا حكى ابنُ المعمار البغدادي من أصحابنا، قال:

---

(١) في (آ) و(ب): بمناقرها.

(٢) في (ب) و(و): أمر.

(٣) في (هـ): «التلاوة» وهو خطأ.

(٤) تحرفت في (ب) إلى: أو.

الاستحسانُ حجةٌ عند أبي حنيفة. وفي كونِه حجةً عند أحمدَ قولان، وحقيقته أنه تَرْكُ قياسٍ إلى قياسٍ هو أقوى منه. ثم قال بعد: ومُقتضى كلامِ أحمد أن الاستحسان هو العدولُ عن موجب القياس إلى دليلٍ هو أقوى منه.

قلت: يرجعُ حاصلُ الأمر إلى أن الاستحسان أخصُّ من القياس من وجهٍ، وأعمُّ منه[1] من وجهٍ. أما أنه أخص منه، فمن جهةِ رُجحان مصلحته، وكونِها أشدَّ مناسبةً في النظر من مصلحة القياس. وأما أنه أعمُّ؛ فمن جهة أن القياس تابعٌ للعلة على الخصوص، والاستحسان تابعٌ للدليل على العموم: نصّاً، كحديث القَهْقَهة[2]، ونَبيذِ التمر[3] عند الحنفية، أو إجماعاً، كبيعِ المعاطاة وعدمِ تقدير أُجرة الحَمَّام لإطباقِ الناس عليه في كل عصر، واستدلالاً، كقولهم[4]: القياسُ في من قال: إن فعلتُ كذا، فأنا يهودي. أن[5] لا كفارةَ، لكن يترجح لزومُها له بضربٍ من الاستدلال، وهو أن وجوبَ الكفارة بالحِنْثِ في اليمين إنَّما كان للتعرُّضِ بهَتْكِ الحُرْمَةِ، والتبرؤُ من الدين أعظمُ من

(١) ساقطة من (آ).

(٢) روي مسنداً ومرسلاً، ولا يثبت منها شيء، وقد فصل القول فيها الإمام الزيلعي في «نصب الراية» ١/٤٧ - ٥٣.

(٣) رواه أبو داود (٨٤) والترمذي (٨٨) وابن ماجه (٣٨٤) من طريق أبي فزارة عن أبي زيد مولى عمرو بن حريث عن عبد الله بن مسعود أن النبي ﷺ قال له ليلة الجن: عندك طهور؟ قال: لا، إلا شيء من نبيذ في إداوة، قال: «ثمرة طيبة وماء طهور» زاد الترمذي قال: فتوضأ منه، ورواه أحمد ١/٤٥٠ وزاد في لفظه: فتوضأ منها وصلى. وقد ضعف العلماء هذا الحديث بثلاث علل، أحدها: جهالة أبو زيد، والثانية: التردد في أبي فزارة: هل هو راشد بن كيسان أو غيره، والثالثة: أن ابن مسعود لم يشهد مع النبي ﷺ ليلة الجن، وقال ابن حبان في «الضعفاء» ٣/١٥٨: أبو زيد يروي عن ابن مسعود ما لم يتابع عليه، ليس يُدرى من هو، لا يُعرف أبوه ولا بلده، والإنسان إذا كان بهذا النعت، ثم لم يرو إلا خبراً واحداً وخالف فيه الكتاب والسنة والإجماع والقياس والنظر والرأي يستحق مجانبته فيها ولا يحتج به. وقد ضعف الإمام الطحاوي في «شرح معاني الآثار» ١/٩٦ حديث ابن مسعود هذا، واختار أنه لا يجوز له الوضوء به لا في سفر ولا حضر.

(٤) في (و): لقولهم.

(٥) ساقطة من (هـ).

ذٰلك، فتجبُ به الكفارة.

وقد بانَ بهٰذا أن الاستحسانَ: تركُ مُقتضى القياس إلى دليلٍ أقوى، أعمُّ من قـولهم: تركُ أحـد القياسين إلى الآخـر. وقد سبقَ جملةٌ مِن صـور الاستحسان عن أحمد رضي الله عنه، والله سبحانه وتعالى أعلم.

الرابع: الاستصلاح: وهو اتِّبَاعُ المصلحةِ المُرسلةِ.

والمصلحةُ: جَلْبُ نَفْعٍ أو دَفْعُ ضُرٍّ، ثم إن شَهِدَ الشرعُ باعتبارِها كاقتباسِ الحُكمِ مِنْ مَعقولِ دليلٍ شرعيٍّ، فقياسٌ، أو بِبُطْلانِها كَتَعَيُّنِ الصَّوْمِ في كَفارةِ رَمَضَانَ على المُوسِرِ كالمَلِكِ ونحوِه، فَلَغْوٌ، إذْ هُوَ تَغْيِيرٌ للشَّرعِ بالرأي، وإن لم يَشْهَدْ لها بِبُطْلانٍ ولا اعتبارٍ مُعينٍ فهي:

إما تحسيني، كصيانةِ المرأة عن مباشرةِ عَقْدِ نكاحِها المُشْعِرِ بما لا يَليقُ بالمروءة بتـولي الوَلي ذٰلك.

أو حاجيٌّ، أي: في رُتبةِ الحاجةِ، كتسليطِ الولي على تَزويجِ الصغيرةِ لحاجةِ تقييدِ الكُفْءِ خِيفَةَ فَواتِه، ولا يَصِحُّ التمسكُ بمجردِ هٰذين من غَيرِ أصلٍ. وإلا لكانَ وَضْعاً للشَّرْعِ بالرأي. ولاسْتَوى العالمُ والعاميُّ لمعرفةِ كُلِّ مصلحتِه.

* * *

الاستصلاح

«الرابع»: أي: من الأُصولِ المختلَفِ فيها: «الاستصلاح»، وهو استفعالٌ من صَلَحَ يَصْلُحُ، «وهو اتّباع المصلحة المُرسلة»، فإن[1] الشرعَ أو المجتهد يطلُبُ صلاحَ المكلفين باتباعِ المصلحةِ المذكورةِ ومراعاتها.

قوله: «والمصلحةُ جَلْبُ نفعٍ، أو دَفْعُ ضُرٍّ».

لما ذكر أن الاستصلاحَ اتباعُ المصلحة المرسَلة[2]، احتيج إلى بيانِ حقيقة المصلحة، وهي كما ذكرَ جَلْبُ نَفْعٍ، أو دفعُ ضَرَرٍ، لأن قِوامَ الإنسانِ في دينه ودنياه، وفي مَعاشِه ومَعادِه بحصولِ الخيرِ واندفاع الشر، وإن شئتَ، قلتَ: بحصولِ المُلائمِ واندفاعِ المُنافي.

(١) تحرفت في (هـ) و(و) إلى: كأن.
(٢) ليست في (ب) و(هـ) و(و).

مثالُه أن الإنسانَ لَمَّا كان يُؤذيه غلبةُ الحَرِّ والبَرْدِ، احتاجَ في الصيف إلى رفيق اللباس ، والتعرُّضِ للهواء الباردِ بالجلوس في أماكنه[1]، وتبريدِها بالماءِ ونحو ذٰلك. لِيحصُلَ له الروح الموافق، ويندفع عنه الكَرْبُ المنافي، وفي الشتاءِ على العكسِ من ذٰلك، والأمثلةُ كثيرة.

قوله: «ثم إنْ شَهِدَ الشرعُ باعتبارِها»، إلى آخره[2]. هٰذا بيانٌ لأنواعِ المصلحة وأقسامها، وهي ثلاثةٌ:

القسم الأول: هٰذا، وهو ما شَهِدَ الشرع[3] باعتبارِه، «كاقتباس الحكم»، أي: استفادته وتحصيله «من معقولِ دليلٍ شرعي»، كالنصِّ والإجماع، فهو «قياسٌ»، كاستفادتِنا تحريمَ شَحْمِ الخِنزيرِ من تحريم لَحمِهِ المنصوص عليه بالكتاب، واستفادَتِنا تحريمَ النَّبيذ المُسكرِ من تحريم الخمر المنصوصِ عليه بالكتاب والسنة، مع أنَّ النبيذَ منصوصٌ على تحريمِه مع غيره بقوله عليه الصلاة والسلام: «كُلُّ مُسْكِرٍ خَمْرٌ»[4]، وكقولنا: يَجِبُ[5] الحدُّ بوَطْءِ ذات المحرم بعقدِ النكاح قياساً على وَطْئِها بالزِّنى، وهو مَحَلُّ إجماع، وأشباه ذٰلك.

القسم الثاني: ما شَهِدَ الشرعُ ببُطلانِه من المَصالحِ ، أي: لم يعتبرْه، كقولِ مَنْ يقولُ: إن الموسِرَ كالمَلِكِ ونحوه يتعينُ عليه الصومُ في كفارةِ الوَطْءِ في رمضان، ولا يُخيَّرُ بينَه وبين العتق والإطعامِ ، لأنَّ فائدةَ الكفارةِ الزجرُ عن الجناية على العبادة، ومثلُ هٰذا لا يَزْجُرُه العِتْقُ والإطعامُ لكثرة ماله، فيسهُلُ عليه أن يُعْتِقَ رِقاباً في قَضاءِ شَهوتِه، وقد لا يسهُلُ عليه صومُ ساعة[6]، فيكون

---

(١) تحرفت في (و) إلى: أماكنها.
(٢) ذكر هنا في (هـ) عبارة «المختصر» بتمامها.
(٣) ساقطة من (آ) و(ب).
(٤) رواه مسلم في «صحيحه» (٢٠٠٣) في الأشربة: باب بيان أن كل مسكر خمر.
(٥) تحرفت في (هـ) إلى: يحد.
(٦) في (هـ): يوم.

الصومُ أزجرَ له، فيتعين.

فهٰذا وأمثالُه مُلْغى غيرُ مُعْتَبَرٍ، لأنه تغيير للشرع بالرأي وهو غير جائزٌ، ولو أرادَ الشرعُ ذٰلك، لبيَّنه أو نَبَّه عليه في حديثِ الأعرابي أو غيره، إذ تأخيرُ البيان عن وقت الحاجة، وإيهامُ التسوية بين الأشخاص في الأحكام مع افتراقِهم فيهٰا لا يَجُوزُ.

القسم الثالث من المصالح: ما لم يَشْهَدْ له الشرعُ «ببُطلانٍ ولا اعتبار مُعَيَّن»، فهو، أي: هٰذا القسمُ، على ثلاثة أَضْرُبٍ:

أحدُها: «التحسيني» الواقعُ مَوْقِعَ التحسين والتزيين، ورعاية حُسن المناهج في العبادات والمعاملات، وحُسن الأدب في السيرة بينَ الناس، «كصيانةِ المرأة عن مباشرة عَقْدِ نِكاحِها» بإقامةِ الولي مُباشراً لذٰلك، لأنَّ المرأةَ لو باشرت عَقْدَ نكاحها، لكان ذٰلك منها مُشعراً «بما لا يَليقُ بالمروءةِ» من غلبة القِحَةِ، وقِلَّةِ الحَياءِ، وتَوقان نفسِها إلى الرجالِ، فَمُنعت من ذٰلك حملاً للخلق على أحسنِ المناهج وأجملِ السِّيَرِ، وقد ضرب المثل في هٰذا الباب بأمِّ خارجة[1]، وهي امرأةٌ كانت في الجاهلية نَكَحَتْ نحوَ سبعين من الرجال وتُطَلِّقُهم، فكان الرجل يَأْتيها، فيقول: خِطْبٌ، فتقول هي: نِكْحٌ، أي: يقول لها: أنا خاطبٌ لك، فتقول هي: قد أنكحتُك نفسي، فجاءَها بعضَ الأيام رجلٌ خاطب وهي على بعير فَخَطَبَها، فأنكحته نفسَها، ثم أَعجلتِ البعيرَ أن يَبْرُكَ[2]، فوثَبَتْ عنه وهو قائمٌ لِتجتمعَ بزوجِها، فاندقَّت عنقُها، فقيل: أسرعُ مِنْ نكاحِ أُمِّ خارِجة، يُضْرَبُ مَثَلاً لكل من يُبالِغُ[3] في العَجَلَةِ.

الضرب الثاني من هٰذا القسم من[4] المصالح هو «الحاجيُّ، أي»: الواقع[5]

(١) تحرفت في (ب) إلى: أم صارخة.

(٢) في (و): تنزل.

(٣) في (آ) و(ب) و(هـ): بالغ.

(٤) ليست في (آ) و (ب) و (و).

(٥) في (هـ): «الواقع موقع في...» والزيادة لا معنى لها.

«في رُتبةِ الحاجة»، أي: تدعو إليه الحاجةُ، «كتسليطِ الوليِّ على تزويج[1] الصغيرة، لحاجةِ تقييد الكفء» خشيةَ أن يفوتَ، فإن ذٰلك مما يحتاجُ إليه ويحصُلُ بحصوله نَفْعٌ، ويلحق بفواتِه ضَرَرٌ؛ وإن لم يكن ضَرورياً قاطعاً، ونِسبةُ الضرب[2] الأولِ إلى هٰذا نسبة كتاب «الزِّينة» من الطب إلى باقي كتبه على ما[3] عُرِفَ فيه.

قوله: «ولا يَصِحُّ التمسكُ بمجردِ هٰذين»، يعني الضربين المذكورين من المصلحة ـ وهما التحسيني والحاجي ـ «من غيرِ أصلٍ» يشهَدُ لهما بالاعتبارِ، أي: لا يجوزُ للمجتهد أنه[3] كُلَّما لاحَ له مصلحة تَحسينية أو حاجية اعتبرها، ورَتَّبَ عليها الأحكامَ حتى يَجِدَ لاعتبارِها شاهداً من جنسها، ولو لم يُعتبر للتمسُّكِ بهٰذه المَصلحةِ وجودُ أصل يشهد لها، للَزِمَ منه محذوراتٌ:

أحدها: أن ذٰلك[4] يكونُ «وَضعاً للشرع بالرأي»، لِأَنَّ حكمَ الشرع هو ما استُفيد من دليلٍ شرعي: إجماع، أو نص، أو معقول نص، وهٰذه المصلحةُ لا تَستندُ إلى شيء من ذٰلك، فيكون رَأياً[5] مُجرداً.

الثاني: لو جازَ ذٰلك، «لاستوى العالم والعامي»، لأنَّ كل أحدٍ[6] يَعْرِفُ مصلحةَ نفسِه الواقعةَ موقعَ التحسين أو الحاجة[7]، وإنما الفرقُ بينَ العالم والعامي معرفةُ أدلةِ الشرع واستخراجُ الأحكام منها.

الثالث: لو جازَ ذٰلك، لاستُغني عن بِعثةِ[8] الرسل وصارَ الناسُ براهمةً

(١) في (آ) و(هـ) و(و): نكاح.
(٢) تحرفت في (ب) إلى: «الطلب»، وفي (و) الى: الضرر.
(٣) ساقطة من (آ).
(٤) ساقطة من (هـ).
(٥) في (آ) و(ب): ذلك.
(٦) في (و): واحد.
(٧) في (آ) و(ب): والحاجة.
(٨) في (آ) و(ب) و(و): بعث.

لِنحو ذٰلك، لأنهم قالوا: لا حاجةَ لنا إلى الرُّسُلِ، لأن العقلَ كافٍ لنا في التأديب ومعرفة الأحكام، إذ ما حَسَّنَهُ العقلُ، أتيناه، وما قَبَّحَهُ، اجتنبناه[1]، وما لم يقض فيه بحُسْنٍ ولا قُبح، فَعلنا منه الضروري، وتركنا الباقي احتياطاً، فالتمسكُ بهٰذين الضربين من المصالح من غيرِ شاهد لهما بالاعتبارِ يُؤدي إلى مثل ذٰلك ونحوه، فيكون باطلاً.

(1) في (ب) و(هـ): أبيناه.

أو ضروريٌّ وهوَ ما عُرِفَ التفاتُ الشرعِ إليه كحِفْظِ الدينِ بقتلِ المُرْتَدِّ والداعيةِ، والعَقْلِ بحَدِّ السُّكْرِ، والنفسِ بالقِصاص، والنَّسَبِ والعِرْضِ بِحَدِّ الزنى والقَذْفِ، والمالِ بقَطْعِ السارق.

قال مالكٌ وبعضُ الشافعية: هي حجةٌ لِعِلْمِنا أنها من مقاصدِ الشرعِ بأدلةٍ كثيرةٍ. وَسَمَّوْها: مصلحةً مرسلةً، لا قياساً، لرجوعِ القياسِ إلى أصلٍ مُعينٍ دونَها.

وقالَ بعضُ أصحابنا: ليستْ حُجةً، إذ لم تُعلم محافظةُ الشرعِ عليها؛ ولذلك لم يشْرَعْ في زواجرِها أبلغَ مما شرعَ، كالقتلِ في السرقة، فإثباتُها حجة وضع للشرعِ بالرأي كقولِ مالكٍ: يَجُوزُ قتلُ ثُلُثِ الخلقِ لاستصلاحِ الثُّلُثَيْنِ، ومحافظةُ الشرعِ على مَصْلحتِهم بهٰذا الطريقِ غيرُ معلومٍ.

* * *

الضرب الثالث: «الضروري»، أي: الواقعُ في رُتبة الضروريات[1]، أي: هو من ضرورات سياسة العالم[2] وبقائِه وانتظامِ أحواله، «وهو ما عُرِفَ التفاتُ الشرع إليه» والعنايةُ به كالضرورياتِ الخمس، وهي «حفظُ الدين بقتل المُرْتَدِّ والداعيةِ» إلى الرِّدَّةِ، وعقوبةِ المُبتدعِ الداعي إلى البدعة، وحفظُ «العقلِ بِحَدِّ السكر»[3]، وحفظ «النفس بالقصاص»، وحفظُ النَّسَبِ بِحَدِّ الزِّنى المُفضي إلى تضييع الأنساب باختلاطِ المياه، وحفظُ العِرض بحد القَذف، وحفظُ «المال بقطعِ[4] السارق». وقد بَيَّنْتُ وجهَ ضرورية هٰذه الأشياء في «القواعد الصغرى» مستقصىً، فهٰذه المصلحةُ الضرورية. ٢٠٣

(١) في (هـ): الضرورات.
(٢) في الأصول: «العلم»، ولعل الصواب ما أثبتناه.
(٣) في (آ) والبلبل المطبوع: المسكر.
(٤) في (ب): بحد.

«قال[١] مالكٌ وبعضُ الشافعية: هي حجةٌ» لأنَّا علمنا «أنها من مقاصدِ الشرع بأدلة كثيرةٍ» لا حصرَ لها من الكتاب والسنة وقرائنِ الأحوال والأمارات، «وسمَّوْها: مَصلحةً مُرسلة»، ولم يُسَمُّوها قياساً، لأن القياسَ يَرْجِعُ «إلى أصلٍ مُعين» دون هٰذه المصلحة، فإنها لا ترجعُ إلى أصل معين، بل رأينا الشارع[٢] اعتبرها في مواضع من الشريعة، فاعتبرناها حيثُ وجدت، لعلمِنا أن جنسَها مقصودٌ له[٣].

«وقال بعضُ أصحابنا: ليست حجةً». هٰذا[٤] إشارة إلى الشيخِ أبي محمد. قال في «الروضة»: والصحيحُ أن ذٰلك ليس بحجة، وإنما قلتُ: «قال بعض أصحابنا»، ولم أقل: قال أصحابُنا، لأني رأيتُ مَنْ وقفتُ على كلامه منهم حتى الشيخ أبا محمد في كتبه إذا استغرقوا في توجيه الأحكامِ، يَتمسكونَ بمناسباتٍ مصلحيةٍ[٥]، يكادُ الشخص يجزمُ بأنهاليست مرادةً للشارع، والتمسكُ بها يُشْبِهُ التمسكَ بحبال القمر، فلم أُقْدِمْ على الجَزْمِ على جميعهم بعدم القول بهٰذه المصلحة خَشيةَ أن يكونَ بعضُهم قد قالَ بها، فيكون ذٰلك تَقَوُّلاً عليهم، والذي قال منهم: إنها ليست حجةً احتجَّ بأنا لم نعلَمْ محافظةَ الشرع عليها، «ولذٰلك لم يشْرَعْ في زواجرِها أبلغَ مما[٦] شرعَ»، كالمُثلةِ في القِصاص، فإنها أبلغُ في الزَّجر عن القتل، وكذا القتلُ في السرقة وشرب الخمر، فإنه أبلغُ في الزجرِ عنهما، ولم يُشرع شيءٌ من ذٰلك، فلو كانت هٰذه المصلحةُ حجةً، لحافظ الشرعُ على تحصيلها بأبلغِ الطرقِ، لكنه لم يعلم

---

(١) في البلبل المطبوع: فقال.

(٢) في (هـ): الشرع.

(٣) في (آ): لها.

(٤) في (آ): هذه.

(٥) تصحفت في (ب) إلى: مصلحته.

(٦) تحرفت في (ب) إلى: بما.

بفعلِ ذٰلك، فلا تكون حجةً، «فإثباتُها حجة وضع للشرعِ بالرأي»، كما حُكي أن مالكاً أجازَ «قتلَ ثُلُثِ الخَلْقِ لاستصلاحِ الثُلثين، ومحافَظَةُ الشرع على مصلحتِهم بهٰذا الطريق غيرُ معلوم».

قلت: لم أجد هٰذا منقولاً فيما وقفتُ عليه من كتب المالكية، وسألتُ عنه جَماعةً من فُضلائهم[1]، فقالوا: لا نعرفُه.

قلت: مع أنه إذا دَعَتْ إليه ضرورةٌ متجه جداً، وقد حكاه عن مالك جماعة[2] من الفُضلاءِ منهم الحواري والبزدوي في جدليهما[3].

قلت: الراجحُ المُختارُ اعتبارُ المَصلحةِ المرسلة.

قال القرافي: المصالحُ بالإضافة إلى شهادة الشرعِ لها بالاعتبار على[2] ثلاثة أقسام: ما شَهِدَ الشرعُ باعتباره، وهو القياسُ، وما شَهِدَ الشرع بعَدَمِ اعتبارِه، نحوُ المنعِ من زراعة العنب لئلا يعصرَ الخمر[4]، والشَّركةِ في سُكنى الدور[5] خَشيةَ الزِّنى.

وما لم يشهدْ باعتباره ولا إلغائه وهي المصلحةُ المرسلة، وهي[6] عند مالك حجةٌ.

وقال الغزالي: إن وقعت في موضعِ الحاجة أو التَّتمة، لم تُعتبرْ، وإن وَقَعَت في موضع الضرورةِ، جازَ أن يؤدي إليها اجتهادُ مجتهدٍ بشرط أن تكونَ قطعيةً كلية، وحكى مثالَ ذٰلك وتفصيلَه، ثم استدل على كونها حجةً؛ بأن الله تعالى إنما بَعَثَ الرُّسُلَ عليهم الصلاةُ والسلامُ لتحصيل مصالح العباد، علمنا

---

(١) في (آ) و(هـ): بعض فضلائهم.

(٢) ساقطة من (آ).

(٣) جاء هنا في هامش (و) ما نصه: لعل ذلك الحواري من الشافعية، والبزدوي من الحنفية.

(٤) ساقطة من (و).

(٥) في (ب) و(هـ): الدار.

(٦) ساقطة من (آ) و(ب) و(هـ).

ذلك بالاستقراء[1]، فمهما وجدنا مصلحةً غَلَبَ على الظن أنها مطلوبةٌ للشرع، فنعتبرُها، لأن الظن مَنَاطُ العمل.

قلت: هٰذا دليلٌ قوي لا يتجهُ القدحُ فيه بوجهٍ، ولا يرد عليه ما ذُكِرَ من المنعِ من زراعة العنب ونحوه، إذ هو مصلحةٌ؛ لأنا نقولُ: هذه مصلحةٌ نص الشرع على عدم[2] اعتبارها، والعملُ بالمصلحةِ المرسلة إنما هو اجتهادي، فلو اعتبرنا المصلحةَ المنصوصَ على عدم اعتبارها، لكان دفعاً للنص بالاجتهاد، وهو فاسدُ الاعتبار.

قال القرافي: ينقل عن مذهبنا أَنَّ من خواصه اعتبارَ العوائدِ[3]، والمصلحةَ المرسلة، وسَدَّ الذرائع، وليس كذٰلك. أما العُرْفُ فمُشتَرِكٌ بين المذاهبِ، ومن استقرأَها[4]، وجدَهم يُصَرِّحونَ بذٰلك فيها.

قلت أنا: هٰذا كما يقول أصحابُنا وغيرُهم يرجعُ في القبض والإحرازِ وكل ما لم يَرِدْ من[5] الشرع تحديدٌ فيه إلى ما يتعارفُه الناسُ بينَهم.

قال: وأما المصلحة المرسلة، فغيرُنا يصرِّحُ بإنكارها، ولكنهم عند التفريعِ تَجِدُهم يُعَلِّلُون بمُطْلَقِ المصلحة، ولا يُطالبون أنفسهم عند الفروق والجوامع بإبداءِ الشاهد لها بالاعتبار، بل يَعتمدون على مُجَرَّدِ المناسبة.

قال: وأما الذرائع، فقد أجمعت الأمةُ على أنَّها ثلاثةُ أقسام:

أحدها: معتَبَرٌ إجماعاً، كحفرِ الآبار في طرق[6] المسلمين، وإلقاءِ السُّمِّ في أطعمتِهم، وسَبِّ الأصنام عند مَنْ يُعْلَمُ مِن حاله أنه يَسُبُّ اللهَ عز وجل

---

(١) تحرفت في (و) إلى: بالاستقرار.

(٢) ساقطة من (آ).

(٣) في (هـ): الفوائد.

(٤) تحرفت في (هـ) إلى: استقرارها.

(٥) ساقطة من (و).

(٦) في (هـ): طريق.

(١عند ذلك١) حينئذ.

وثانيها: مُلغىً إجماعاً، كزراعةِ العنب خشية عصرِه خَمْراً، والشركة في سُكنى الدور(٢) خشيةِ الزِّنى، فلا يمنعُ من(٣) ذلك.

وثالثها: مختلفٌ فيه كبيوعِ الآجال؛ اعتبرنا نحن الذريعةَ فيها، وخالفنا غيرنا(٤)، فحاصلُ القضية أنا قلنا بسَدِّ الذرائع أكثرَ من غيرِنا، لا أنها خاصةٌ بنا(٥).

وقال أيضاً: المصلحةُ المرسلة عند التحقيقِ في جميع المذاهب، لأنهم يَقيسون، ويُفرقون بالمناسبات، ولا يَطلبون شاهداً بالاعتبارِ، ولا يعني بالمصلحةِ المُرسلة (٦عند التحقيق في جميعِ المذاهب٦) إلا ذلك.

ومما يؤكِّدُ العملَ بالمصالح المرسلة أن الصحابةَ ـ رضي الله عنهم ـ عَمِلُوا أموراً لمطلَقِ المصلحة، لا لتقدُّمِ شاهد بالاعتبار، نحو كتابةِ المصحف، ولم يتقدَّمْ فيها(٧) أمرٌ ولا نظير، ووِلايةِ العهد من أبي بكر لعمر ـ رضي الله عنهما ـ ولم يتقدم فيها أمرٌ ولا نَظير، وكذلك تركُ الخلافة شورى، وتدوينُ الدواوين، وعملُ السِّكَّةِ للمسلمين، واتخاذُ السجن؛ فَعل ذلك عمر ـ رضي الله عنه ـ وهدم(٨) الأوقاف التي بإزاءِ مَسجد رسول الله ﷺ، والتَّوسعة فيه عند ضيقه، وتجديدُ الأذانِ الأوَّلِ في الجمعة؛ فعلَ ذلك عثمان ـ رضي الله عنه ـ كُلُّ ذلك لمطلق المصلحة.

(١ ـ ١) ساقط من (هـ) و(و).
(٢) في (آ) و(هـ): الدار.
(٣) ساقطة من (و).
(٤) تحرفت في (ب) إلى: غيرها.
(٥) ساقطة من (هـ).
(٦ ـ ٦) ساقط من (آ) و(ب) و(و).
(٧) في (آ و ب و و): فيه.
(٨) في الأصول: «وهذه»، ولعل الصواب ما أثبتناه.

قلت: ومن مذهبنا أيضاً سدُّ الذرائع، وهو قول أصحابنا بإبطالِ الحيل، ولذلك أنكرَ المتأخرون منهم على أبي الخطَّاب ومن تابَعَه عَقْدَ باب في كتاب الطلاق يتضمن الحيلةَ على تخليص الحالفِ مِنْ يَمينِه في بعض الصور، وجعلوه من بابِ الحِيَلِ الباطلة، وهي التوصلُ إلى المحرم[1] بسبب مُباحٍ، وقد صنف شيخنا تقي الدين أبو العباس أحمد ابن تيمية ـ رحمةُ اللهِ عليه ـ كتاباً بناه على بُطلان نكاح المحلِّل، وأدرج فيه جميعَ قواعدِ الحيل، وبيَّن بطلانها بأدلتِه[2] على وجهٍ لا مزيدَ عليه.

قلت: اعلم أن هٰؤلاء الذين قسموا المصلحةَ إلى مُعتبَرَةٍ، ومُلغـاةٍ، ومرسلة ضرورية[3]، وغير ضرورية تَعَسَّفُوا وتَكَلَّفُوا، والطريق إلى معرفة حكم المصالح أعمُّ من هٰذا وأقربُ، وذٰلك بأن نقولَ: قد ثبت مراعاةُ الشرع للمصلحة والمفسدة بالجملةِ إجماعاً، وحينئذٍ نقول:

الفعل إن تَضَمَّنَ مصلحةً مجـردة، حصلناهـا، وإن تضمن[4] مفسدةً مجردة، نفيناها، وإن تضمَّنَ مصلحةً من وجهٍ ومفسدة من وجه، فإن استوى في نظرِنا تحصيلُ المصلحة، ودفع المفسدة، توقَّفنا على المُرَجِّحِ، أو خيَّرْنا بينَهما كما قيلَ في من لم يَجِدْ من السُّترة إلا ما يكفي أحدَ فرجيه فقط. هل يستُرُ الدُّبر، لأنه مكشوفاً أفحش، أو القُبُلَ، لاستقباله به القبلةَ؟ أو يتخيَّرُ لتعارض المصلحتين والمفسدتين؟، وإن لم يَستوِ ذٰلك، بل تَرَجَّح[5] أحدُ الأمرين تحصيلُ المصلحة أو دفعُ المفسدة، فعلناه، لأن العملَ بالراجح متعيِّنٌ شرعاً، وعلى هذه القاعدة يتخرجُ كلُّ ما ذكروه في تفصيلهم المصلحةَ.

---

(١) في (هـ): وهو التواصل إلى الحرام.

(٢) ساقطة من (آ).

(٣) في (و): «ومرسلة والمفسدة ضرورية»، وهو خطأ.

(٤) في (و): «وإن لم يضمن» وهو خطأ.

(٥) في (و): يرجح.

أما المعتبرة[1] شرعاً كالقياس ، فمصلحتُه ظاهرةٌ مجردة، أو راجحةٌ، وأما الملغاة كمنعِ زراعة العنب، والشَّركةِ في سُكنى الدور[2]، فلأنَّ المصلحةَ والمفسدة تعارضتا فيهما، لكن مصلحتَهما ضعيفةٌ ومفسدتَهما عظيمة[3]، فكان نفيُها أرجحَ لما يلزم من منعِ النفعِ المُتَحقق[4] من زراعة العنب، والارتفاقِ المتَحقق[4] بالشَّركَةِ في السكنى لأجلِ مفسدة مَوْهُومةٍ، وهي[5] اعتصارُ الخمر، وحصولُ الزِّنى، ولو سُلم أن هذه المفسدة مظنونة[6]، لكنها غيرُ قاطعة. والمصلحة التي تقابلها قاطعة، فكان تحصيلُها بالتزامِ المَفسدة المظنونة[6] أولى من العكس، وأيضاً فإن المفسدةَ المذكورة خاصةٌ، والمصلحة التي تقابلُها عامةٌ، والتزامُ مفسدة خاصة، أي: قليلة، لتحصيل مصلحةٍ عامةٍ كثيرةٍ أولى من العكس.

وبيانه: أن منافعَ العنبِ كثيرةٌ، فإنه يُؤكَلُ حِصْرِماً على حاله، وطَبيخاً، وعنباً، وعَصيراً، وزَبيباً، فهٰذه خمس منافع، ولعل فيه غيرها، والممنوعُ من منافعه واحدةٌ، وهي الخمر. ولهٰذا قال بعضُ أهلِ المعاني على لسان الشرع: ابن آدم، لك ثمرةُ الكَرْمِ حِصْرِماً، وعنباً، وعصيراً، وزَبيباً، فهنَّ أربعٌ لك، فاترُك لي الخامسة[7]: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ مَا غَنِمْتُم مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ﴾ [الأنفال: ٤١] ، فتحصيلُ هٰذه المنافع المباحة بزراعة العنب[8] أولى من تركِها لمفسدةِ خَصْلَةٍ واحدة محرمة.

---

(١) في (هـ): المعتبر.
(٢) في (آ) و(ب) و(هـ): الدار.
(٣) في (هـ): فيها لكن مصلحتها ضعيفة ومفسدتها عظيمة.
(٤) في (آ): المحقق.
(٥) تحرفت في (ب) إلى: وعلى.
(٦) تحرفت في (و) إلى: مضمونة.
(٧) في (آ) و(ب): الخامس.
(٨) ساقطة من (و).

أما تعيينُ الصوم في كفارة رمضان على المُوسِرِ، فليس يبعُدُ إذا أدّى إليه اجتهادُ مجتهد، وليس ذٰلك من بابِ وضع الشرع بالرأي، بل هو من بابِ الاجتهاد بحسب المصلحة، أو من باب[1] تخصيص العامِّ المُستفادِ من ترك الاستفصال في حديث الأعرابي، وهو عامٌّ ضعيف فيخص بهٰذا الاجتهاد المصلحي المناسب، وتخصيصُ العموم طريقٌ مَهْيَعٌ[2]. وقد فَرَّقَ الشرعُ بين الغني والفقير في غيرِ موضع، فليكن هٰذا من تلك المواضع[3].

وأما المصلحةُ الواقعة موقعَ التحسين أو الحاجة، كمباشرةِ الولي عَقْدَ النكاح، وتسليطه على تزويج الصغيرة ونحو ذٰلك، فهي مَصلحة مَحْضَةٌ لا يُعارضها مَفسدةٌ، فكان تحصيلها متعيناً.

وأما المصلحةُ الضرورية كحفظ[4] الدين، والعقل، والنسب، والعرض، والمال، فهي وإن عارضتها مَفسدةٌ، وهي إتلافُ المرتد والقاتل بالقتل، ويدِ[1] السارق بالقَطْعِ، وإيلام الشارب والزاني والقاذف بالضَّرْبِ، لكن نفي هٰذه المفسدة مرجوحٌ بالنسبة إلى تحصيل تلك المصلحة، فكانَ تحصيلُها متعيناً، وكذٰلك بيع المسجد والفَرس الحبيس إذا تَعَطَّلَتْ منفعتُه المقصودة منه، تضمن مصلحـة، وهي استخلافُ منفعة الوقف المقصودة ببيعه، ومفسدةً، وهي إسقاطُ حَقِّ الله سبحانه وتعالى من عينه بعد ثبوتِه فيها، فنحن رجَّحنا تحصيلَ المصلحة، وغيرُنا رجَّحَ نفي المفسدة.

٢٠٤

(١) ساقطة من (و).

(٢) في (هـ): ممتنع.

(٣) في كلامه هذا تقديم للمصلحة على النص، وهذا ما يخالف فيه جمهور العلماء، ولهٰذا الموضوع تفصيل واسع في شرح الشيخ في كتاب «الأربعين» للنووي في حديث: «لا ضرر ولا ضرار»، وقد كتبت رسائل ومصنفات كثيرة في الرد على هذا الرأي.

(٤) في (آ) و(ب): لحفظ.

وعلى هٰذا تتخرج[1] الأحكامُ عند تعارض المصالح والمفاسد فيها، أو عندَ تجرُّدِها، ولا حاجةَ بنا إلى التصرف فيها بتقسيمٍ وتنويعٍ لا يتحقق، ويوجب الخلافَ [2]والتفرق، فإن هذه الطريقة التي ذكرناها إذا تحقَّقها العاقلُ، لم يستطع إنكارها لاضطرارِ عقله له إلى قَبولِها، ويصيرُ الخلافُ[2] وِفاقاً إن شاء الله تعالى.

وقد نَجَزَ عند هٰذا الكلام القولُ في الكتاب والسنة والإجماع ولواحقها، والأصول المختلف فيها سوى القياس، وهٰذا حين الشروع فيه إن شاء الله تعالى.

---

(1) في (ب) و(و): تترجَّح.
(2 ـ 2) ساقط من (هـ).

القيـاس

لغةً: التقديرُ، نحو: قِسْتُ الثوبَ بالذِّراعِ؛ والجِراحةَ بالمِسْبارِ؛ أقيسُ وأقُوسُ قَيْساً وقَوْساً وقِياساً فيهما.

وشَرْعاً: حملُ فَرْعٍ على أصلٍ في حكمٍ بجامعٍ بينَهما، وقيل: إثباتُ مثلِ الحكمِ في غيرِ مَحَلِّه لمقتضٍ مشتركٍ.

وقيل: تَعدِيَةُ حكم المَنْصُوصِ عليه إلى غَيرِه بجامعٍ مشتركٍ، ومعانيها متقاربةٌ، وقيلَ غير ما ذكر.

وقيل: هو الاجتهادُ، وهو خَطَأٌ لَفْظاً وحُكماً.

* * *

تعريف القياس

قوله: «القياس»، أي: القولُ في القياس، وهو «لغةً»، أي: في اللغة «التقدير، نحو: قِسْتُ الثوبَ بالذِّراع»، أي: قَدَّرته به، «والجراحة بالمِسْبارِ»، وهو ما يُسْبَرُ به الجُرْحُ، أي: يُراز به ليُعْلَمَ عُمْقُهُ، وهو مع الجراحية[1] شبه الميل.

قال الجوهري: قِسْتُ الشيءَ بالشيء، أي[2]: قَدَّرْتَه على مثاله، يُقالُ: قستُ «أَقيسُ وأَقُوسُ»، فهو من ذوات الياء والواو، ونظائرُه في اللغة كثيرة، والمصدرُ قَيْساً وقَوْساً بالياء والواو من بناءِ أقيس قياساً، [3]وهو على القياسِ في مصدرِ ذواتِ الياء[3]، وأقوس «قوساً».

قوله: «وقياساً فيهما»، أي: في اللغتين تقول: قياساً، فتقول: أقيس قياساً، وهو على القياس في مصدرِ ذواتِ الياء، وأقوس قِياساً، وقياسُه: قِواساً، لكن لما انكسَرَ ما قبلَ الواو، انقلبت ياءً، كما قالوا: قام قياماً، وصام

---

(١) تحرفت في (ب) إلى: جرائمه.

(٢) ساقطة من (د).

(٣ - ٣) ساقط من (د).

صياماً، وصال صِيالاً، وأصلُ جميع ذٰلك الواوُ.

واعلم أنّا قد بينا أن القياس في اللغة يَدُلُّ على معنى التسوية على العموم، وهو في الشرع تسويةٌ خاصة بين الأصل والفرع، فهو كتخصيص لفظ الدابة ببعض مُسمياتها، فهو حقيقةٌ عرفية، مجاز لغوي.

قوله: «وشرعاً»، أي: والقياسُ شرعاً، أي: في الشرع واصطلاحِ عُلمائِه؛ قيل: «حَملُ فَرْعٍ على أَصْلٍ في حُكْمٍ، بجامعٍ بينهما»، كحملِ النبيذِ على الخمر في التحريم بجامعِ الإسكار، ونعني بالحَمْلِ: الإلحاقَ والتسويةَ بينَهما في الحكم، وربما أُورِدَ على هٰذا أن الأصل والفرع لا يُعْرَفان إلا بعد معرفةِ حقيقةِ القياس، فأخذهما في تعريفها دورٌ.

«وقيل»: القياس[1]: «إثباتُ مثلِ الحكم[2] في غيرِ مَحَلّه لمُقتضٍ[3] مشتركٍ»، كإثبات مثل تحريم الخمر في النبيذ، وهو غيرُ مَحَلِّ النص على التحريم، إذ مَحَلُّه الخمر لعلةِ الإسكار وهو المقتضي للتحريم المُشترك بينَ الخمرِ والنبيذ.

«وقيل»: القياسُ «تَعديةُ حُكْمِ المنصوص[4] عليه إلى غيره بجامعٍ» كتعدية تحريم الخمر المنصوص عليه إلى النبيذ الذي لم يُنَصَّ على تحريمه للجامعِ المذكور المشتركِ، وكتعدية تحريمِ التفاضلِ في البُرِّ المنصوصِ عليه إلى الأَرُزّ الذي ليسَ منصوصاً عليه لعلةِ حُصولِ التفاضل والتغابُنِ فيهما، وهو الجامعُ المشترك بينهما.

قوله: «ومعانيها»، أي: معاني[5] هٰذه التعريفات للقياس «متقاربةٌ»، أي:

---

(١) ساقطة من (و).

(٢) في (آ) و(هـ) و(و): حكم.

(٣) تحرفت في (و) إلى: المقتضي.

(٤) تحرفت في (هـ) إلى: النصوص.

(٥) تحرفت في (ب) إلى: وتعريفها.

بعضُها قريبٌ من بعضٍ إن لم تكن متساويةٍ حقيقة.

قوله: «وقيل» أي: في تعريف القياس «غير ما ذُكر»[1]، أي: ما ذكر من التعريفات[2].

فمنها ما يُعْزَى إلى القاضي أبي بكر. واختارَه كثيرٌ ممن بلغَه، وهو أنه حَمْلُ معلومٍ على معلوم في إثباتِ [3]حُكم لهما، أو نَفْيه عنهما بأمرٍ جامعٍ بينهما من إثباتِ حُكمٍ أو صفةٍ أو نفيهما عنهما[3].

وقد زيف هٰذا على هٰذه الصيغة بأن قولَه: في إثبات حكمٍ لهما، غيرُ صحيح، لأن القياسَ لا يُطْلَبُ به معرفةُ حكمِ الأصل، إذ حكمُه معلومٌ، وإنما يُطْلَبُ به حكمُ الفرعِ.

وقيل فيه: حملُ معلومٍ على معلومٍ في إثباتِ حكم أو نفيه بناءً على جامع من صفةٍ أو حكمٍ وجوداً وانتفاءً.

مثال الوجود قولُهم في القتلِ بالمُثَقَّلِ[4]: قتلُ عمد عُدْوان، فأوجب القَوَدَ كالقتلِ بالمُحَدَّدِ.

ومثالُ الانتفاءِ قولُهم فيه[5]: قتل لا يَخْلُو من شُبهة، أو قتل تمكنت منه الشبهةُ، فلا يوجب القصاص قياساً على العصا الصغيرة.

وقال القرافي: هو إثباتُ مثل حكمٍ معلومٍ لمعلوم آخرَ لِأَجْلِ[6] اشتباههما في عِلَّةِ الحُكم عندَ المثبت.

فقولُه: إثباتُ، يُرادُ به المشتركُ بينَ العلم والظن والاعتقاد، لأنا إذا أثبتنا

(١) في (آ و ب و هـ): غير ذلك.
(٢) في (و): التعريف.
(٣ - ٣) مكرر في (هـ).
(٤) تحرفت في (و) إلى: بالقتل.
(٥) ساقطة من (آ).
(٦) تحرفت في (ب) إلى: لأصل.

حُكماً بالقياس، فقد يَعلم ثبوتَ ذٰلك الحكم في الفرعِ قَطْعاً، وقد يظنُّه ظَنّاً، وقد يعتقدُه اعتقاداً، والعلم والظن والاعتقاد مشتركةٌ في كونها إثباتاً.

وقولُنا: مثل حكم معلومٍ، لأن حكمَ الفرعِ ليس هو نفسَ حكمِ الأصل؛ إذ الحكمُ وصف لمحله، ووصفُ أَحَدِ المحلين ليس وَصْفاً للآخر، فتحريمُ الخمر ليس هو نفسَ تحريمِ النَّبيذ، بل هو مثلُه.

وقولنا: حكم معلوم لمعلومٍ ليتناول الموجودَ والمعدومَ، ولم نَقُلْ: حكم شيء لشيء، لئلا يختَصَّ بالموجود على أصلنا في أن المعدوم[1] ليس بشيء، والقياسُ الشرعي جارٍ في الموجودِ والمعدومِ [2]والمثبت والمنفي[2].

وقولنا: لاشتباهِهما في عِلَّةِ الحكم ظاهرٌ، ولعل فيه تنبيهاً على تناوُله قياسَ الشبه[3] وغيره.

وقولنا: عند المثبت، ليشملَ القياسَ الصحيحَ والفاسد، وذٰلك لأن العلة قد تكون منصوصةً، وقد تكون مُستنبطةً، كعلةِ الربا المستخرجةِ من تحريم الرِّبا في الأعيان الستة بطريق تخريج المَنَاطِ، وهل هي الكيل، أو الطَّعْمُ، أو الوزن، أو الاقتيات؟، وقد ذَهب إلى كُلٍّ واحدة منهن بعضُ المجتهدين، ومرادُ الشرع إنما هو واحدةٌ منها، فلو اقتصرنا على قولنا: لاشتباهِهما في علةِ الحكم، لكان بتقديرِ أن تكونَ العلةُ المرادة من الحديث هي الكيلَ، يكون التعليلُ بغيرها قياساً فاسداً خارجاً عن الحد المذكور، لأنه بغيرِ العلةِ المرادةِ للشارع، فإذا قلنا: لاشتباههما في علةِ الحُكم عند المثبت، وهو القَائِس[4]؛ كان إثباتُ كل مجتهد للحكم بالوصف الذي رآه علةً قياساً شرعياً داخلاً[5] في

(١) تحرفت في (و) إلى: المعلوم.
(٢ - ٢) ساقط من (هـ).
(٣) في (و): الشبهة.
(٤) في (آ) و(ب) و(و): القياس.
(٥) في (آ) و(ب) و(هـ): غير شرعي أصلاً.

الحدُّ المذكور، لأنا إن قلنا: كلُّ مجتهدٍ مُصيب[1]، فظاهرٌ أنه قياس شرعي. وإن قلنا: المُصيبُ واحدٌ لا غير، فهو غيرُ معين، فيكون الجميعُ أقيسةً شرعية، إذ ليس بعضُها أولى بالصحةِ أو البطلان من بعض.

وقال الآمِدي في «المنتهى»: القياس في اصطلاح الأصوليين منقسمٌ إلى قياس العكس، وهو تحصيلُ نقيضِ حكمٍ معلومٍ في غيره، لافتراقِهما في عِلَّةِ الحكم، وإلى قياسِ الطرد، وهو عبارةٌ عن الاستواءِ بينَ الفَرْعِ والأصلِ في العلة المستنبطة من حكمِ الأصل.

قلت: ويَرِدُ على ظاهره القياسُ على العلةِ المنصوصة، فإنه خارجٌ عنه لا يتناولُه، لأنَّها ليست مستنبطةً.

قلت: ومن أمثلةِ قياسِ العكس قولُه عليه السَّلامُ حين عَدَّدَ لأصحابه وجوهَ الصَّدَقة: «وَفي بُضْعِ أَحَدِكم صَدَقَة» أو قال: «[2]والرجلُ يأتي أهلَه صَدقة» قالوا: يا رسولَ الله، أيأتي أحدُنا شهوتَه ويُؤجَر؟ قال: «أرَأَيْتُم لَو وَضَعها في حَرام» - يعني: أكانَ يُعاقَب -؟ قالوا: نعم، قال: «فَمَه[2]»[3]، يعني كما أنه إذا وَضَعَها في حرامٍ يأثَمُ؛ كذلك إذا وضعها في حلالٍ يُؤجَرُ، فقد حَصَّلَ النبي ﷺ نقيضَ حكم الوَطء المُباح، وهو الإثْمُ في غيره وهو الوَطْءُ الحرامُ، لافتراقهما في عِلَّةِ الحكم، وهي كونُ هٰذا مُباحاً وهٰذا حراماً، وهٰذا الحديث يُشبِهُ ما سبقَ من مذهب الكَعبي[4] أن المباحَ مأمورٌ به، ويَتعلق بالحديث المذكور بحث طَويلٌ ليس هٰذا موضِعه.

وقال الآمِدي أيضاً في «جَدله»: الذي نراه أن يُقالَ: هوحملُ معلومٍ على معلوم[5]

---

(1) في (هـ): يصيب.

(٢ - ٢) ساقط من (هـ).

(٣) رواه مسلم (١٠٠٦) وأبو داود (٥٢٤٣) وأحمد ١٦٧/٥ و١٦٨ من حديث أبي ذر رضي الله عنه.

(٤) تحرفت في (و) إلى: الكعنبي.

(٥) في (و): على معلوم حكم بناء.

بناءً على جامعٍ معلومٍ.

وقيل: القياس رَدُّ فرعٍ إلى أصل بعلةٍ جامعة بَينهما. وقد سبق نحوه.

والعباراتُ في تعريف القياس كثيرةٌ، وحاصلها يَرْجِعُ إلى أنه اعتبارُ الفرع بالأصل[1] في حكمه، والله تعالى أعلم[2].

أقسام القياس

تنبيه: اعلم أن للقياس أقساماً باعتبارات:

أحدها: إما جَلِيّ[3]: وهو ما كانت العِلَّةُ الجامعة فيه بينَ الأصل والفرعِ منصوصةً، أو مُجمعاً عليها[4]، أو ما قُطِعَ فيه بنفيِ الفارق، كإلحاقِ الأَمَةِ بالعبدِ في تقويم النصيب.

وإما خَفِيٌّ: وهو ما كانت العِلَّةُ فيه مستنبطةً، وقد سبق الكلامُ في الجلي والخفي في تخصيصِ العموم.

الثاني: إما مُؤَثِّرٌ: وهو ما كانت العلةُ الجامعة[5] فيه ثابتة بنصٍّ أو إجماع، أو كان الوصف الجامعُ فيه قد أثرَ عينُه في عينِ الحكم أو في جنسِه، أو جنسُه في جنسِ الحكم.

وإما مُلائم: وهو ما أَثَّرَ جنسُ العلة فيه في جنسِ الحكم.

٢٠٥

الثالث: أن القياس إما أن يُصَرَّحَ فيه بالعلة أو بما يُلازِمُها، أو لم يصرّحْ بها فيه، فالأولُ قياس العِلة، والثاني قياسُ الدِّلالة، والثالث القياسُ في معنى

---

(١) ساقطة من (و).

(٢) إلى هنا ينتهي ما لدينا من النسخة (و)، وقد جاء في آخرها طمس لم نتبين منه إلا ما يلي: «آخر الجزء الثاني من شرح الروضة للطوفي رحمه الله، وأثابه الجنة، وجزى الله من استكتبه خير الدنيا والآخرة.. ويسَّرَ لنا وله طريقاً إلى الجنة. وافق الفراغ من نسخه في.. من شهور سنة تسع وتسعين وسبع مئة، أحسن الله عاقبتها.. ويليه: اعلم أن للقياس أقساماً باعتبارات. وصلى الله على سيدنا محمد.. وأحسن الله لكاتبها أحمد بن علي الشجري الشافعي، وغفر الله له ولوالديه ولجميع المسلمين» انتهى.

(٣) في (هـ): القياس إما جلي.

(٤) في (هـ): «عليه»، وهو خطأ.

(٥) ساقطة من (هـ).

الأصل، وهو ما جُمِعَ فيه بين الأصلِ والفرعِ بنفي الفارق.

الرابع: أن طريقَ إثباتِ العلة المستنبطة، إما المناسبة، أو الشبه، أو السَّبْر والتقسيم[1]، أو الطَّرْد أو العكس، فالأولُ يُسمى: قياسَ الإخالة، ومعناه أن المجتهدَ يتخيلُ له مناسبة الوصف للحكم، فيعلقُه به، والثاني قياسَ الشبه، والثالثُ قياسَ السَّبْرِ، والرابعُ قياسَ الطرد.

قلت: ذكرَ القسمةَ بهٰذه الاعتبارات الآمِدي، وسيأتي[2] بيانُ ما لم يَسْبِقْ بيانُه منها مشروحاً إن شاء الله تعالى.

قوله[3]: «وقيل: هو»، يعني القياس هو: «الاجتهادُ، وهو» ـ يعني هٰذا التعريف ـ «خطأً لفظاً وحكماً»، أي: من جهةِ اللفظ والحكم.

أما من جهةِ اللفظ؛ فلأن لفظَ القياس يُنبىء عن معنى التقدير والاعتبار، والاجتهادُ لا ينبىء عن ذٰلك، وإن أنبأ عنه، فليس هو بلازمٍ له، بخلافِ القياس.

وأما من جهةِ الحُكم، فلأنه منتقضٌ[4] بالنظر في العمومات، ومواقعِ الإجماع وغيرِها من طُرُقِ الأدلةِ طلباً للحكم، فإنه اجتهادٌ، وليس بقياسٍ، ولأن الاجتهادَ يُنبىءُ عن بَذْلِ الجهْدِ في النظر، والقياسُ قد يكونُ جلياً، فلا يحتاج إلى ذٰلك.

قلت: فَرَجَعَ حَاصِلُ الكلام إلى أن تَعْريفَ القياس بالاجتهادِ تعريفٌ[5] بالأعمِّ، فإن الاجتهادَ أعمُّ من القياس، إذْ كُلُّ قياس اجتهادٌ، وليس كُلُّ اجتهادٍ قياساً، فكانَ الحَدّ[6] غَيْرَ جامعٍ لخروجِ القياس الجلي منه، ولا مانِعَ لدخولِ

(١) في (آ و ب و و): أو التقسيم.
(٢) ساقطة من (هـ).
(٣) تحرفت في (ب) إلى: قلت.
(٤) في (هـ): ينتقض.
(٥) في (آ) و(هـ): يعرف.
(٦) في (آ) و(ب) و(و): القياس.

ما ليس بقياسٍ فيه كما بيناه.

وَمِنَ التعريفاتِ الفاسدةِ للقياس قولُ مَنْ قال: هو إصابةُ الحقِّ، وهو منتقضٌ بنحوِ ما سبق، لأن مَنْ أصابَ الحقَّ بالنصِّ أو الإجماع، لا يكونُ قياساً.

وقد يُطْلَقُ القياسُ على المقدمتين الموضوعتين وَضْعاً خاصّاً بحيثُ يحصُلُ منهما نتيجةٌ.

ويرسمه المنطقيون[1] بأنه عبارة عن أقوالٍ إذا سُلِّمَتْ، لَزِمَ عنها لِذاتها قولٌ آخر، نحو: كلُّ حيوانٍ جسمٌ، وكل جسمٍ مؤلفٌ، يلزَمُ عنه[2] أن كل حيوانٍ مُؤَلَّفٌ، فهٰذه نتيجة لازمة عن مقدمتين، ولو أضفنا إليهما مقدمةً أُخرى، وهي قولنا: كُلُّ مؤلَّفٍ محدث؛ لَزِمَ[3] عن ذٰلك أن كل حيوانٍ مُحْدَثٌ، فهي نتيجةٌ لازمة عن مقدماتٍ بطريق التركيب.

قالَ الشيخُ أبو محمد: وإطلاقُ القياس على هٰذا ليس بصحيحٍ، لأن القياسَ اسمٌ إضافي يَستدعي أمرين يُضافُ أَحَدُهُما إلى الآخر ويُقَدَّرُ به، كما ذكر في اللغة أنه تقدير شيء بشيء، وليس هٰذا كذٰلك.

قلت: تسميةُ المنطقيين لهٰذا قياساً هو اصطلاحٌ بينَهم، والأمرُ في الاصطلاحياتِ[4] قريبٌ، على أنه ليس عَرِيّاً عن معنى التقدير والاعتبار، إذ هو اعتبارٌ للنتيجة بالمقدمتين في نظرِ العقل، وتقديرٌ لها بنظائرِها من النتائج في طريق لزومِها عن المقدمتين، وغايةُ ما ثَمَّ أن معنى التقدير في هٰذا أخفى منه في غيرِه، لكن ذٰلك لا يُخرجه عن كونه قياساً لغةً أو في معناه.

---

(١) في (آ): «المنطيقيون»، وفي (ب): «المنطيقون».

(٢) في (آ): منه.

(٣) تحرفت في (هـ) إلى: لازم.

(٤) في (ب) و(هـ): الاصطلاحات.

وأركانُه: أصلٌ، وفَرْعٌ، وعِلَّةٌ؛ وحُكمٌ.

فالأصلُ: قيل: النص، كحديثِ الرِّبا، وقيل: مَحَلُّه كالأعيانِ الستةِ.

والفرعُ ما عُدِّيَ إليه الحكمُ بالجامع.

والعلةُ والحكمُ مَضَى ذكرُهما، وهي فَرْعٌ في الأصلِ لاستنباطِها من الحُكمِ، أصلٌ في الفرعِ لثبوتِ الحكمِ فيه بها.

والاجتهادُ فيها إما ببيانِ وجود مُقتضى القاعدةِ الكليةِ المُتَّفَقِ أو المنصوص عليها في الفَرْعِ، أو بيانِ وجودِ العلةِ فيه، نحو: في حِمارِ الوَحْشِ والضَّبُعِ مثلهما، والبقرة والكَبْشُ مثلهما، فوجوبُ المِثْلِ اتفاقيٌّ نصيٌّ، وكونُ هٰذا مِثلاً تحقيقيٌّ اجتهادي، ومثلُه: استقبالُ القبلةِ واجبٌ، وهٰذه جِهَتُها، وقَدْرُ الكفايةِ في النفقةِ واجبٌ؛ وهٰذا قَدْرُها، ونحو: الطَّوافُ علةٌ لطهارةِ الهِرَّةِ، وهو موجودٌ في الفأرةِ ونحوِها، وهٰذا قياسٌ دونَ الذي قبلَه للاتفاقِ عليه دونَ القياسِ، ويُسميان: تحقيقَ المناط.

* * *

أركان القياس

قوله: «وأركانُه»، أي: أركان القياس أربعة[1]: «أصلٌ، وفرعٌ، وعِلَّةٌ، وحُكْمٌ».

اعلم أَنَّ هاهنا بَحثين:

أحدهما: أن رُكْنَ الشيء هو جزؤُه الداخلُ في حقيقته، كرُكنِ البيت ونحوه. وقد وَقَعَ الاصطلاحُ والعُرْف[2] بين عامةِ الناس أن رُكْنَ البيتِ هو الجزءُ الذي فيه الزاويةُ خاصةً، وهو عُرْفٌ غالب، وإلا فَهو في الحقيقةِ الضِّلَعُ الذي بين الزاويتين، فهٰذا ركنٌ كبير، ثم كل جُزْءٍ من أجزائه ركنٌ للبيت على

(١) ساقطة من (هـ).

(٢) في (هـ): في العرف.

حَسبه في الصِّغَرِ والكِبَرِ.

واعلم أَنَّ كُلَّ واحد من الركنِ والشرطِ يتوقفُ وجودُ[1] الماهيةِ عليه، لكن الفرقَ بينهما من وجهين:

أحدهما: أن الرُّكنَ داخلٌ في الماهية كالركوعِ للصلاة وسائرِ أركانها، والشرطَ [2]خارجٌ عنها، كالوضوء لها وسائرِ شروطها.

الوجه الثاني: أن الركنَ يتوقفُ عليه الوجودُ الذِّهْني والخارجي جميعاً، والشرطَ[2] إنما يتوقفُ عليه الوجودُ الخارجي فقط مع تحقُّقِ الوجودِ في الذِّهْنِ، فيُمْكِنُنا أن نتصوَّرَ صورة[3] الصلاة بلا وضوءٍ، ولا يُمْكِنُنا أن نتصورَها في أذهانِنا بلا رُكوعٍ. وأبينُ من هٰذا أننا نتصوَّرُ حقيقةَ العلمِ بدونِ تصور حقيقة الحياة، لكن قيامَ العلم بمحله في الخارجِ لا بُدَّ فيه من الحياة، لأنها شرطُه.

البحث الثاني: في أنه لِمَ كانت أركانُ القياس أربعةً؟ وله توجيهات إقناعية وحقيقية.

منها: أن القياسَ معنى معقولٌ، والمعاني المعقولةُ محمولةٌ على الأعيانِ المحسوسة. وقد تقرَّرَ أن أركانَ المحسوسات هي العناصرُ، وهي أربعةٌ، فكذٰلك المعقولات تقتضي بحكمِ هٰذا أن تكونَ أركانُها أربعةً، فإن زادَ شيءٌ منها أو نَقَصَ عن ذٰلك، فهو خَارِجٌ عن مُقتضى الأصلِ لمُقتضٍ خاصٍ.

ومنها: أنه قد سَبَقَ أن مدارَ المحدثات على عِلَلِها الأربع: المادية، والصُّورية، والفاعلية، والغائية، وهي أركانٌ لها، وذٰلك بَيِّنٌ في[4] المحسوسات، والمعقولاتُ ملحقةٌ بها كما سبق آنفاً.

ومنها: أن القياسَ الشرعي راجعٌ في الحقيقة إلى القياس العقلي المنطقي

---

(١) في (آ): على وجود.
(٢ - ٢) ساقط من (هـ).
(٣) في (آ): صور.
(٤) ساقطة من (هـ).

المؤلَّفِ من المقدمتين، لأنَّ قولنا: النبيذُ مُسكر، فكانَ حراماً كـالخمر؛ مُختصرٌ من قولنا: النبيذ مُسكر، وكل مُسكرٍ حرامٌ. وقولنا: الأَرُزُّ مَكيل، (١فيحرُمُ فيه التفاضل كالبُرِّ، مختصرٌ من قولنا: الأَرُزُّ مَكيلٌ١)، وكل مَكيلٍ يحرُمُ فيه التفاضلُ. وليس في الأول زيادةٌ على الثاني إلا ذكرُ الأصلِ المقيس عليه على جهة التَّنظير به والتآنُسِ. ولهٰذا لو قلنا: النبيذُ مُسكرٌ فهو حَرام، والأَرُزُّ مَكيلٌ فهو رَبَوي، لحَصَلَ المقصودُ.

وإذا ثَبَتَ أنَّ القياسَ الشرعي راجعٌ إلى العَقلي[٢]؛ لَزِمَ فيه ما لَزِمَ في العقلي[٢] من كونهِ على أربعةِ أركانٍ.

وبيانُه: أن المقدمتين والنتيجة تَشْتَمِلُ على ستةِ أجزاء ما بينَ[٣] موضوعٍ ومحمولٍ، يَسْقُطُ منها بالتكرار جزءان، وهو الحدُّ الأوسط؛ يبقى أربعةُ أجزاء هي أركانُ المقصود، وهي التي يَقْتَصِرُ عليها الفقهاءُ في أَقْيِسَتِهم.

مثاله: أنا نقولُ: النبيذ مُسكِر، هٰذان جُزءان: موضوع: وهو النَّبيذ، ومَحمول: وهو مُسكرٌ، وهما في عُرْفِ النُّحاة مُبتَدأ وخَبر. ثم نقولُ: وكلُّ مُسكِر حَرامٌ، فهٰذان جُزءان، ويَلْزَمُ عن ذٰلك، النَّبيذُ حَرام، وهُما جزءان آخران؛ صارت سِتَّة أجزاء هٰكذا: النَّبيذ مُسكر، وكلُّ مُسكِر حَرام، فالنبيذ حَرام؛ يَسقط منها لفظ مسكر مَرَّتين لأنه محمولٌ في المقدِّمة الأولى مَوضوعٌ في الثَّانية؛ يَبقى هٰكذا: النَّبيذ مُسكر فهو حرامٌ، وهما[٤] صورة قياس الفقهاء. فقد بانَ بهٰذا أن القياس الشرعي محمولٌ على العقلي في بنائه على أربعةِ أركانٍ بالجملة.

ومنها: أن القياسَ معنى إضافي يَفْتَقِرُ في تحقيقه إلى مَقيسٍ ـ وهو

(١ ـ ١) ساقط من (هـ).
(٢) في (هـ): العقل.
(٣) في (آ) و(ب): من بين.
(٤) في (ب) و(هـ): وهو.

المُسمى: فَرْعاً - وإلى مَقيسٍ عَليه - وهو المسمى: أصلاً - وإلى مقيسٍ له - وهو المسمَّى: علةً[1] - وإلى مقيسٍ فيه - وهو المسمَّى: حكماً - فلما تعلَّقَ بهٰذه المعاني الأربعة، وافْتَقر في تَحقُّقِه إليها[2]؛ لا جَرَمَ كانَت أركاناً له.

الأصل

قوله: «فالأصلُ: قيل»: هو «النصُّ، كحديثِ الرِّبا، وقيل: مَحَلُّه كالأعيان الستَّة».

لمّا بَين أن[3] أركانَ القياسِ أربعة، شَرَعَ في الكلام على حقائقها رُكناً رُكناً.

أما الأصلُ الذي هو[4] أَحَدُ أركانِ القياس؛ اختلفوا فيه، هل هو النصُّ الذي ثَبَتَ به الْحُكْمُ في المقيس عليه «كحديث الرِّبا»، [5]أو مَحَلُّ النص «كالأعيانِ الستة» المذكورة في حديث الربا، وهي البُرُّ والشَّعير ونَحوهما[5]، أو الحكمُ الذي هو تحريمُ التفاضل، فَمَعَنا ثلاثةُ أَشياء: النصُّ ومَحلُّ النصِّ - وهو العَين، أو الفعلُ الذي تَعلَّقَ به حكمُ النص - والحكمُ الذي ثَبَتَ بالنَّصِّ في المَحَلِّ، فاختُلِفَ في الأصل، أيُّ الثلاثةِ هو؟ والثالث وهو الحكمُ لم يُذكر في «المختصر»؛ لكن ذكره الآمِدي، وكذٰلك في قياس النبيذ على الخمر في التحريم حيثُ قلنا: النبيذُ مسكر، فكانَ حراماً كالخمر، هل الأصلُ فيه النصُّ الدالُّ على تحريم الخمر، وهو قَوْلُ الشارع: حَرِّمتُ الخمر، أو مَحَلُّ هٰذا النص وهو الخَمر، أو حُكم النَّصِّ المتعلق بالخمر، وهو التحريم؟ فيه الخلافُ المذكور، والنزاعُ في هٰذا لفظيٌّ، لأنا قد بَيَّنا أولَ الكتاب أنَّ أصلَ كل شيء ما يتوقفُ عليه تَحقّق[6] ذٰلك الشيء، والقياسُ يتوقَّفُ على كلٍّ من هٰذه الثلاثةِ:

---

(١) تحرفت في (هـ) إلى: عليه.

(٢) في (آ) و(ب): واقتصر في تحقيقه إليها.

(٣) ساقطة من (هـ).

(٤) ساقطة من (ب).

(٥ - ٥) ساقط من (هـ).

(٦) في (آ): تحقيق.

النصِّ، وحُكمِه، ومَحَلِّه، وكذلك العِلَّةُ الجامعة، فلا يمتنعُ إطلاقُ اسمِ الأصل على كُلِّ واحدٍ منهما، فالنَّصُّ أصلٌ، لأن الحكم يثبُتُ به، والمَحَلُّ أصلٌ كالخمر والأعيانِ الستَّة، لأن الحكم ثبتَ[1] فيه، والحكمُ أصلٌ، لأن ٢٠٦ حكم الفرع[2] مستفاد منه وملحقٌ به، والعلةُ أصلٌ، لأنها مصححة للإلحاق، فأركانُ القياسِ الأربعة أصولٌ له، لكن المشهور بينَ الفقهاء في مناظراتهم أن الأصلَ هو مَحَلُّ حكم النص كالخمر والبُرِّ، وسُمِّيَ هٰذا محلاً للحكم، لأنَّ الحكم تعلَّقَ به عقلاً تعلُّقَ الحال بمَحَلِّه حِسّاً.

وحديث الرِّبا والأعيان الستة المشار إليها في عبارة «المختصر» هو ما رَوى عُبادةُ بن الصامت، عن النبي ﷺ قال: «الذَّهبُ بالذهب مِثْلاً بمِثْلٍ، [3]والفِضَّة بالفِضَّة مِثْلاً بمثل[3]، والتَّمر بالتَّمرِ مثلاً بمِثل، والبُرُّ بالبُرِّ مثلاً بمِثل، والمِلحُ بالمِلْحِ مِثْلاً بمِثْلٍ، والشَّعيرُ بالشَّعيرِ مِثْلاً بمِثْلٍ، فَمَنْ زَاد أو ازْدادَ فَقَدْ أَرْبَى»[4]، الحديث.

قوله: «والفَرْعُ ما عُدِّيَ إليه الحكمُ بالجامع».

قلت: وذٰلك كالنَّبيذِ والأُرُزِّ في قولنا: النبيذ مُسكر، فَيَحْرُمُ كالخمر، والأُرُزُّ مَكيلٌ، فيحرُمُ فيه التفاضُل كالبرّ، وكالأَمة في قَولنا: رقيقٌ، فيسري فيه[5] العِتْقُ كالعبد، وكالقتل بالمثقل في قولنا: قتل عَمد عُدْوان، فيجبُ به القصاصُ كالقتل بالمحدَّدِ، وهٰذا أَحَدُ القولين في الفرع أنه المحل الذي تعدَّى إليه الحكمُ بالوصف الجامع بينَه وبينَ مَحَلِّ النص.

وقيل: الفرعُ هو الحكم المنازع فيه، وهو تحريمُ [6]النبيذ، وتحريم[6]

---

(١) في (آ و ب و و): يثبت.

(٢) في (ب): الأصل.

(٣ - ٣) ساقط من (هـ).

(٤) تقدم تخريجه في ٤٣٧/٢.

(٥) كذا الأصول، ولعل الأولى أن يقال: فيها.

(٦ - ٦) ساقط من (آ).

التفاضل في الأَرُزِّ، وسِرَايةُ العِتقِ في الأمة مثلاً، ووجوبُ القصاص بالقتل[1] بالمثقل، فالفرعُ إذن هو النبيذُ مثلاً أو تحريمه، والأولُ أَصَحُّ.

قوله: «والعِلةُ والحكم مضى[2] ذكرهما».

قلت: قد بَيَّنَّا أن أركانَ القياسِ أصلٌ، وفرعٌ، وعلةٌ، وحكم، وقد بينا حقيقةَ الأصلِ والفرع ما هي، وبقيَ علينا بيانُ حقيقةِ العلَّةِ والحُكمِ، لكن قد سَبَقَ الكلام[3] عليهما مُفصلاً في أول الكتاب[4]، فلا فائدةَ في تكرارِه، فلنقنع بالإحالةِ على ما سبقَ فيهما، غير أنَّا[5] نُشير إليهما هاهنا إشارةً خفيفة، لئلا يخلوَ هٰذا الموضع عن بيانهما.

فنقول: العِلَّةُ: هي الوصفُ أو المعنى الجامع المشترك بينَ الأصلِ والفرع الذي باعتباره صحَّت تعديةُ الحكم، كالإسكار في الخمر، وتبديلِ الدين في قَتل المرتَدّ، حيثُ قلنا في المرتدة: بَدَّلت دينها، فَتقتل كالمرتد، وسُمِّيَ هٰذا عِلَّةً، لوجود الحكم به[6] حيثُ وجد، كوجود السَّقَمِ[7] بالعلةِ الطبيعية حيثُ وجدت.

وأما الحكمُ: فهو قضاءُ الشرع المستفاد من خطابه أو إخباره الوضعي بوجوبٍ، أو نَدْبٍ، أو كراهةٍ، أو حَظْرٍ، أو إباحةٍ، أو صِحَّةٍ، أو فَسادٍ[8] أو غير ذٰلك من أنواع قضائه. وقد سَبق أن الحكمَ هو مقتضى خطابِ الشرع المتعلّق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع، وهناك له[1] مزيدُ بيانٍ،

---

(١) ساقطة من (آ).

(٢) تحرفت في (هـ) إلى: معنى.

(٣) ساقطة من (هـ).

(٤) انظر الجزء الأول ٢٤٧ و ٤١٩.

(٥) في (آ): على أنا.

(٦) ليست في (آ) و (ب).

(٧) تحرفت في (هـ) إلى: القسم.

(٨) في (آ): إفساد.

فارجِعْ إليه.

قوله: «وهي»[1]، يعني العلة «فَرعٌ في[2] الأصل»، «أصل في الفرع». أما أنها «فرعٌ في[2] الأصل»، فلأنها مستنبطةٌ مِن حكمه، فإن الشارع لما حَرَّمَ الخمر، استنبطنا منه أن عِلَّةَ تحريمها الإسكار المُفسِد للعقول، إذ لا مناسِبَ للتحريم فيها سِواه، وكذلك لَمَّا نصَّ على تحريم التفاضلِ في الأعيانِ الستة، استخرجنا من تحريمه أن عِلته[3] الكيلُ أو الوزنُ مع الجنس، وكذلك قولُه عليه الصَّلاة والسَّلامُ: «مَن بدَّل دينَهُ فَاقْتُلوهُ»[4]، و«لا يَقضي القَاضِي وَهو غَضْبانٌ»[5] جَزم بالحكم وهو قَتلُ المرتد وتَحريمُ الحكمِ مع الغَضَب، [6]وأشارَ إلى أنَّ العلةَ تبديلُ الدين واضطرابُ رأي القاضي بالغَضب، فكانَت العلة فرعاً فيه، لأنه جزمَ بالحكم جَزْماً[6]، وأشارَ إليها إشارة، والاهتمامُ بالأصول أولى[7] من الاهتمام بالفروع، فكان المجزومُ به أصلاً، والمشارُ إليه فرعاً.

وأما أن[2] العلة «أصل في الفرع»؛ فلأنها إذا تحققت فيه، تَرَتَّبَ عليها إثباتُ حكمِ الأصل، كالإسكار لما تحقق في النبيذ، تَرَتَّبَ عليه إثباتُ التحريم، فالعلةُ مستخرجة من حكم الأصل، والمستخرجُ فرعٌ على المستخرج منه، والحكمُ في الفرع مبني يَترتَّبُ عليها، والمبنيُّ فرعٌ على المبني عليه، والمترتبُ فرعٌ على المترتب عليه.

قوله: «والاجتهادُ فيها»، أي: في العلةِ؛ «إما ببيانِ[2] مقتضى القاعدةِ

---

(1) تحرفت في (آ) إلى: وهو.
(2) ساقطة من (آ).
(3) تحرفت في (هـ) إلى: علة.
(4) تقدم في ١/١٢٥.
(5) تقدم تخريجه ٢/٥٧٤.
(٦ - ٦) ساقط من (هـ).
(7) في (ب): أقوى.

الكلية المتفق» عليها (١«أو المنصوص عليها١) في الفرع»، إلى آخره[2].

مسالك العلة

هذا إشارةٌ إلى أنواعِ الاجتهاد في العلَّةِ الشرعية المتعلقة بالأَقْيِسة، وهو إما بتحقيقِ المناطِ، أو تنقيحه، أو تخريجه، والمناطُ: ما نِيطَ به الحكمُ، أي: عُلِّقَ به، وهو العِلَّةُ التي رُتِّبَ عليها الحكمُ في الأصل، يقال: نُطْتُ الحبلَ بالوتَد، أَنوطُه نَوطاً: إذا عَلَّقته، ومنه ذاتُ أَنْواط: شَجرة كانوا في الجاهلية يعلِّقون فيها سِلَاحهم، وقد ذُكرتْ في الحديث[3].

تحقيق المناط

أما تَحقيق المناط، فنوعان - وإليهما الإشارةُ بقوله فيما بعد: «وهٰذا قياسٌ دونَ الذي قبله» -:

أحدهما: أن يكون هناك قاعدةٌ شرعية متفقٌ عليها، أو منصوصٌ عليها، وهي الأصلُ، فيتبيَّن المجتهدُ[4] وجودَها في الفرع، وإليه الإشارةُ بقوله: «إما ببيانِ وجود[5] مُقتضى القاعدة الكلية المتفقِ، أو المنصوصِ عليها في الفرع».

والنوع الثاني: أن يُعرفَ علةُ حكم ما في مَحَلِّه بنص، أو إجماع، فيتبين المجتهدُ وجودَها في الفرع، وإليه الإشارة بقوله: «أو بيان وجود العِلة فيه».

مثالُ النوع الأول أن يقال: «في حمارِ الوحش والضَّبُعِ مثلهما»، أي: في حمار الوحش إذا قتله المُحْرِمُ مثله، وفي الضبع أيضاً يقتلُها المُحرمُ مثلها، لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّداً فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ﴾ [المائدة:

(١ - ١) ساقط من (آ).

(٢) ذكر هنا في (هـ) عبارة «المختصر» بتمامها.

(٣) رواه أحمد ٥/٢١٨، والترمذي (٢١٨٠) من طريقين عن الزهري، عن سنان بن أبي سنان، عن أبي واقد الليثي أن رسول الله ﷺ لما خرج إلى خيبر مرَّ بشجرة للمشركين يقال لها: ذات أنواط يعلقون عليها أسلحتهم، فقالوا: يا رسول الله اجعل لنا ذات أنواط كما لهم ذات أنواط، فقال النبي ﷺ: «سبحان الله! هٰذا كما قال قوم موسى: ﴿اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة﴾ والذي نفسي بيده لتركبن سُنَّة من كان قبلكم» لفظ الترمذي، وقال: حسن صحيح وهو كما قال، وأبو واقد الليثي: اسمه الحارث بن عوف.

(٤) ساقطة من (ب) و(هـ).

(٥) ليست في البلبل المطبوع.

٩٥] ، «والبقرةُ والكبش»[1] كذٰلك، أي: البقرةُ مثل حمار الوحش، والكبش مثل الضَّبُعِ ، فيجبُ أن يكونَ هو الجزاءَ، «فوجوبُ المثل اتفاقيٌّ نَصِّيٌّ»، أي: متفقٌ عليه ثابتٌ بالنص المذكور، «وكونُ هٰذا مثلًا»[2] - يعني كونَ البقرةِ مثلَ الحمار، والكبشِ مثلَ الضَّبُع - «تحقيقيٌّ اجتهادي» أي[3]: ثابتٌ بالاجتهاد في تحقيق المناط، إذ لا نَصَّ فيه، ولا إجماع، لأنَّ الله سبحانه وتعالى لم يَنُصَّ على أن الكبش مثلاً مثلُ الضبع، إنما نص على أن الواجبَ فيها مثلُها، وفَوَّضَ تعيينَ المثل إلى نظرِ المجتهد، فتحققَ مثليتها[4] في الكَبْشِ.

قوله: «ومثله»، أي: ومن هٰذا النوعِ أن يقال: «استقبالُ القبلة واجبٌ، وهٰذه جهتُها»، فوجوب استقبال القبلة ثابتٌ بالنص والإجماع، أما كونُ هٰذه جهتُها في حقِّ مَنِ اشتبهت عليه، فليسَ مَنْصُوصاً عليه، فَيثبتُ بالاجتهاد.

وكذٰلك قولُنا: «قَدْرُ الكفايةِ في» نفقةِ الزوجات والأقارب ونحوهم «واجبٌ»، وكذٰلك قدرُها كالرِّطْلِ والرِّطْلين ونحو ذٰلك، فوجوبُ قدر[5] الكفاية متفقٌ عليه، أما كونُ قدرِ الكفاية رطلاً[6] أو رطلين، فيُعْلَمُ بالاجتهاد.

ومن هٰذا الباب: من أتلفَ شيئاً، فعليه ضمانُه بمثله أو قيمته، فهٰذا متفقٌ عليه، لكن كونَ هٰذا مثلاً له، أو هٰذا المقدارُ قيمته، فهو اجتهادي.

وقولنا: هٰذا الفعلُ يَجِبُ فيه التعزيرُ الرادع، لكن كونَ عشرة أسواط وما فوقها أو دونَها رادعاً، فهو راجعٌ إلى اجتهادِ الإمام علىٰ رأي مَنْ لم يتقيَّد في التعزير بخبر أبي بُردةَ.

---

(١) تحرفت في (هـ) إلى: بالكبش.
(٢) في البلبل المطبوع: مثلياً.
(٣) ليست في (آ) و (ب).
(٤) في (هـ): مثيلها.
(٥) ساقطة من (هـ).
(٦) في الأصول: «رطل»، والجادة ما أثبتناه.

وكذٰلك قولُنا: نصبُ الإمام والوالي والقاضي واجبٌ، لكنَّ تعيينَ فلان أو فلان لذٰلك هو إلى اجتهاد أهلِ الحَلِّ والعَقْدِ في ذٰلك، فهٰذا تمامُ القول في النوع الأول وهو[1] تحقيق المناطِ.

ومثالُ النوع الثاني أنْ يقالَ: «الطُّوافُ[2] عِلَّةٌ لطهارة[3] الهرة» بناءً على قوله عليه السلام: «إنها لَيْست بنَجِسٍ، إنَّها مِن الطَّوافينَ عَليكم والطَّوافات»[4]، والطوافُ «موجود في الفأرةِ ونحوها» من صِغارِ الحشرات، وفي الكلبِ أيضاً حيث يتحققُ فيه الطوافُ على رأي مَنْ يقول بطهارته استدلالاً بهٰذا الحديثِ، وكذٰلك يقال: الحياءُ عِلةُ الاكتفاءِ مِنَ البِكْرِ في تزويجها بالصُّماتِ، وهو موجودٌ فيمن زالت بَكارتُها بغيرِ نكاح.

قوله: «وهٰذا قياسٌ دونَ الذي قبلَه»، أي: هٰذا النوعُ الثاني مِن تحقيق المَناطِ الذي هو بَيانُ[5] وجود العلةِ المنصوص عليها في الفرعِ، هو قياسٌ دونَ النوع الأول الذي هو بَيان[5] القاعدة الكلية المتفق عليها أو المنصوص عليها في الفرع، لأنَّ هٰذا النوع الأول متفقٌ عليه بينَ الأمةِ، وهو من ضروريات الشريعةِ لعدم وجود النص على جزئيات[6] القواعد الكلية فيها، كعدالةِ الأشخاص وتقديرِ كفاية كُلِّ شخص ونحو ذٰلك، والقياسُ مختلفٌ فيه والمتفقُ عليه غيرُ المختلف فيه، فالنوعُ الأولُ والثاني متغايران، والثاني قياسٌ،

(١) في (آ و ب و و): في.
(٢) في (آ): الطوف.
(٣) تحرفت في (هـ) إلى: لطاهرة.
(٤) رواه مالك في «الموطأ» ١/٢٣، ومن طريقه أحمد ٥/٣٠٣، وأبو داود (٧٥) والترمذي (٩٢) والنسائي ١/٥٥، وابن ماجه (٣٦٧) عن إسحاق بن عبد الله بن أبي طلحة، عن حُميدة بنت عُبيد بن رفاعة، عن كبشة بنت كعب بن مالك، عن أبي قتادة. . ، وقال الترمذي: حسن صحيح، وصححه ابن خزيمة (١٠٤)، وابن حبان (١٢١) والحاكم ١/١٥٩ - ١٦٠. وأبو قتادة: اسمه الحارث بن ربعي.
(٥) في (آ) و(ب): تبيان.
(٦) في (هـ): جريان.

والأول[1] ليس بقياسٍ.

قوله: «ويُسميان: تحقيق المناط»، [2]يعني: النوع الأول والثاني، وكل واحد منهما يُسمى تحقيق المناط[2]، لأن معنى تحقيق المناط هو إثباتُ عِلَّةِ حكم الأصل في الفرع، أو إثباتُ معنى معلوم في مَحَلٍّ خَفِيَ فيه ثبوتُ ذلك المعنى، وهو موجود في النوعين، وإن اختلفا في أن أحدَهما قياسٌ دونَ الآخر، فتحقيقُ المناط أعمُّ من القياس. ٢٠٧

(١) في (ب و هـ و و): فالأول.
(٢ - ٢) ساقط من (آ).

أو بإضافةِ العِلِّيَّةِ إلى بعضِ الأوصاف المُقارنةِ للحُكمِ عندَ صدوره مِنَ الشارعِ وإلغاءِ ما عَدَاها عن دَرجةِ الاعتبارِ، كجَعْلِ علةِ وجوبِ كفارةِ رمضانَ وِقاعَ مُكَلَّفٍ أعرابيٍّ لاطِمٍ في صَدْرِه في زوجةٍ في ذٰلك الشهرِ بعينِه، فيلحقُ به مَنْ لَيْسَ أعرابياً ولا لَاطِماً، والزاني، ومَنْ وَطِىءَ في رمضانَ آخر.

وقد يختلفُ في بعضِ الأوصاف نحو: هل العِلةُ خصوصُ الجِماعِ أو عمومُ الإفسادِ فتلزَمُ الآكلَ والشاربَ؟ ويُسمى: تَنْقيحَ المَناطِ، وقال به أكثرُ مُنْكِري القياسِ.

***

تنقيح المناط

وأما تنقيحُ المناط ـ وهو النوع الثاني من أنواعِ الاجتهاد في العِلَّة الشرعية ـ فالمناطُ قد عُرِفَ ما هو لُغَةً واصطلاحاً.

أما التنقيحُ، فهو في اللغة: التخليصُ[1]، والتهـذيبُ، يقال: نَقَّحْتُ العظمَ، إذا استخرجت مُخَّه. وأما تنقيحُ المَناطِ في الاصطلاحِ، فهو إلغاءُ بعضِ الأوصاف التي أضاف الشارعُ الحكمَ إليها لِعَدَمِ صلاحيتها للاعتبار في العلة، وإليه الإشارةُ بقوله في «المختصر»: «أو بإضافةِ العلية[2] إلى بعضِ الأوصاف المقارنة للحكم عندَ صُدوره من الشارع، وإلغاء ما عداها عن درجةِ الاعتبار، كجعلِ علةِ وجوبِ كَفَّارةِ رمضانَ وِقاعَ مُكَلَّفٍ»، أي: وِقاع إنسان مُكَلَّفٍ «أعرابي[3] لاطمٍ في صدرِه في زوجةٍ في ذٰلك الشهر بعينه، فيلحَقُ به من ليس أعرابياً، ولا[4] لاطماً، والزاني، ومن وَطِىءَ في رمضان آخر».

ومعنى هٰذا ما رَوَى أبو هريرة قال: جاء رجلٌ إلى النبي ﷺ فقال: هَلَكْتُ

(١) تحرفت في (هـ) إلى: التلخيص.

(٢) في (آ): العلة.

(٣) في (ب) و(هـ) و«البلبل المطبوع»: لا أعرابي.

(٤) ساقطة من (هـ).

يا رسولَ الله، قال: «وما أهلكَكَ؟» قال: وَقَعْتُ على امرأتي في رمضان، قال: «هَل تَجدُ ما تَعْتِق[1] رَقبةً»؟ قال: لا، قال: «فَهل تَجد ما تُطْعِمُ سِتينَ مِسكيناً»؟ قال: لا. الحديث[2]، وهو صحيح، وعوامُّ الفقهاء يذكرون أن هٰذا الرجل كان أعرابياً، وأنه جاءَ يَلْطِمُ وجهَه وصدرَه، ويَنْعَى نفسه، فإن لم يكن قد[3] جاء بهٰذه[4] الأوصاف أَثَرٌ، فلعلهم أَخَذُوها من قوله: هلكتُ، وفي بعض الروايات: وأهلكتُ، لكن قال الخطابي: (٥هٰذه اللفظة ـ يعني أهلكت ـ ليست موجودةً في شيءٍ من٥) رواياتِ هٰذا الحديثِ، وأصحابُ سُفيانَ لم يَرْوُوها عنه، إنما ذكروا قولَه: هلكتُ، فحسبُ.

قلت: وقد أخرجَ الشافعيُّ من[6] مراسيل سعيد بن المسيِّب قال: أتى أعـرابيٌّ النبيَّ ﷺ يَنْتِفُ شعره، ويضـرِبُ نحرَه، ويقـول: هَلَكَ الأَبْعَـدُ، الحديث[7].

ويقال: إن الرجلَ: هو سَلَمَةُ بن صخر البياضي صاحبُ قِصة[8] الظِّهار، وخليقٌ أن يكونَ هو لأنَّه يذكر أنه كان مُولَعاً بالجماع، فالنبي ﷺ أمرَه بالكفارةِ في جواب قوله: واقعتُ أهلي في رمضان مع مجيئه على الصفاتِ المذكورة، فربما خُيِّلَ للسامع أن مجموعَ الصفات المذكورة مع الوِقاع في رمضان هي مناطُ وجوب الكفارة وعِلته، لكن من جملتها ما ليس بمناسبٍ لكونِه علةً ولا جزءَ عِلة، فاحتيجَ إلى إلغائِه، وتنقيحِ العِلّة وتخليصها بالسَّبْرِ والتقسيم، فيقال

(١) تحرفت في (آ) إلى: تطعم.
(٢) تقدم تخريجه في ١/٢٨٥.
(٣) ساقطة من (ب).
(٤) تحرفت في (آ) و(ب) إلى: بهٰذا.
(٥ ـ ٥) مكرر في (هـ).
(٦) ساقطة من (هـ).
(٧) هو في مسند الشافعي برقم (٦٩٦) عن مالك عن عطاء الخراساني عن سعيد بن المسيب.
(٨) في (آ) و(ب) و(و): قضية.

حينئذٍ: كونُ هٰذا الرجل أعرابياً لا أثر له، فيلحقُ به من ليس أعـرابياً، كالتركي[1] والعجمي وغيرهما من أصنافِ الناس، وكونُه لاطماً وجهَه وصدرَه لا أَثَرَ له، فيلحقُ به مَنْ جاءَ بسَكينةٍ وَوَقارٍ وثَباتٍ، وكونُ الوَطْءِ في زَوجة لا أثر له، فيلحقُ به الوَطْءُ في[2] ذكر، أو أنثى، أو أَمَة، أو أَجنبيّةٍ، أو بَهيمةٍ، في قُبلٍ أو دُبر، اعتباراً لصورةِ الوِقاع، وكونُه ذٰلك الشهر المعيَّن لا أثر له، فيلحقُ به من وَطِئَ في رمضان آخر.

وإنما قلنا: إن هٰذه الأوصاف لا أثَرَ لها لِعدم مناسبتها، إذ الوَصْفُ الذي تظهر مناسبتُه كونُه وِقاعَ مُكلفٍ هتكت به حرمةُ عبادةِ الصوم المفروض أداءً، وما سوى ذٰلك من التعيينات والأوصاف لاغٍ.

واعلم أن في تقليلِ[3] أوصاف العِلَّةِ تكثيراً لأحكامها لكثرة وقـوعها وسهولته لقلةِ أوصافِها.

مثاله: أنا لو جَعَلْنا عين[4] ذٰلك الأعرابي جُزءاً لعلةِ وجوب الكفارة، لما وَجَبَت على غيره، وكانت تكون علةً قاصرة على مَحَلِّها، كالنقدية في النقدين، وكذا إذا اعتبرنا عين[5] ذٰلك الشهر، أو عينَ[5] تلك المرأة، ولو اعتبرنا وصف الأعرابية، أو كون المَوْطُوءة زوجة، لما وَجَبَتِ الكفارة على عجمي، ولا على أعرابي وَطِئَ أمةً أو أجنبيةً، فقد بان بهٰذا أنَّ في تقليل الأوصاف تكثيرَ الأحكام.

قوله: «وقد يخْتلفُ في بعض الأوصاف، نحو: هل العلةُ خصـوص الجماع، أو عمومُ الإفسادِ، فتلزَمُ»[6] ـ يعني الكفارة ـ «الآكلَ والشاربَ».

---

(١) ساقطة من (هـ).

(٢) في (هـ): من.

(٣) تحرفت في (ب) إلى: تعليل.

(٤) تحرفت في (آ) و(ب) إلى: غير.

(٥) تحرفت في (ب) إلى: غير.

(٦) في البلبل المطبوع: فيلزم.

اعلم أن أوصافَ العلة على ثلاثة أقسام:

أحدُها: ما اتفق على مناسبته للحكم كوِقاع المكلف هاهنا.

الثاني: ما اتفق على طرديته وعدم مناسبته ككون الواطىء أعرابياً لزوجةٍ في ذٰلك الشهر[١].

الثالث: ما اختلف في مناسبته لتردُّدِه بين الطردي والمناسب، أو لكونِه مناسباً من وجهٍ دونَ وجه، ككونِ الفعلِ إفساداً للصوم، وهو وصفٌ عام، أو جماعاً وهو خاصٌّ.

ولهٰذا وقع النزاعُ بينَ الأئمة في وجوب الكفارة بالأكل والشربِ في نهار رمضان[٢]، فقال به أبو حنيفة ومالك، وخالف فيه الشافعيُّ وأحمدُ، فقالوا: لا كفارةَ إلا بخصوصِ الجماع.

حجةُ الأَوَّلَيْنِ أن إفسادَ الصوم جنايةٌ على العبادة، فناسبَ وجوبَ الكفارة زجراً ورَدْعاً، والجماعُ آلةٌ للإفساد وسببٌ له فَيلحَقُ به الأكلُ والشرب، كما أن مناطَ القصاص؛ لما كان هو إزهاق النفس المحترمة، والسيفُ آلةٌ له[٣]؛ لم يختصَّ الحكمُ به، بل تَعَدَّى إلى السكينِ والخنْجَرِ والرُّمح وسائر المُحَدَّدَات، وإلى المُثَقَّل كالحجرِ ونحوه عند بعض الناس، كذٰلك هاهنا.

وقَرَّرَ بعضُ المالكية ذٰلك بأنَّ الكفارةَ إذا وجبت بالجماع، كان وجوبُها[٣] بالأكل والشرب أولى، لأنهما مادةُ الجماع وسببُه المُقَوِّي عليه، ووسيلتُه المتوصل بها إليه، إذ الجائع[٤] لا يستطيعه، والشبعانُ يَنْشَطُ له، فكان إيجابُ الكفارة بالأكلِ والشرب من باب سَدِّ الذرائع وحَسْمِ موادِّ الفسادِ.

---

(١) ساقطة من (آ).

(٢) ينبغي تقييد الأكل والشرب بكونهما عمداً، لأن الآكل أو الشارب ناسياً لا كفارة عليه.

(٣) ساقطة من (هـ).

(٤) في (آ) و(ب): الجيعان.

حجةُ الآخرين أنَّ الجماعَ اختص بما يُنَاسِبُ اختصاصَه بالكفارة من جهةِ أن النفسَ لا تَنْزَجِرُ عنه عند هَيَجَانِ شهوته بمجردِ الوازع الديني، فاحتيجَ فيه إلى زيادة في الوازع، وهي الكفارةُ، بخِلافِ الأكل والشرب في ذٰلك. فقد ثبت بذٰلك مناسبةُ خصوص الجماع لاختصاصه بوجوب الكفارة، فإلغاءُ هٰذه المناسبة لا يجوزُ.

قلتُ: ومما يقوِّي هذا أنَّ أوصافَ العلل في القياس المعقول كالأخبار في النص المنقول. ثم إنه إذا اجتمع خبرانِ عامٌّ وخاصٌّ؛ قُدِّمَ الخاص، فكذٰلك إذا[1] اجتمعَ معنا وصفان عامٌّ وخاص؛ وجبَ أن يُقَدَّمَ الوصفُ الخاصُّ، وهو الجماعُ هاهنا. وأيضاً فإنَّ اعتبارَ خصوصِ الجماع موافقٌ للأصل، إذِ الأصلُ أن ما رُتِّب عليه الحُكْمُ يكونُ بمجموعه علةً، فإلغاءُ بعضِ الأوصاف على خلافِ الأصل.

وقد يعارَضُ هذا بأن اعتبارَ خصوصِ الجماع تكثيرٌ لأوصافِ العِلَّة، وهو خِلافُ الأصل. وبالجملة؛ فالمسألةُ في مَحَلِّ الاجتهاد، وهي متجاذبة.

قوله: «ويُسمى: تنقيحَ المناط» ـ يعني هٰذا النوع ـ وقد بينا ذٰلك.

قوله: «وقال به أكثرُ منكري القياس»، [2]أي: أكثر منكـري القياس[2] استعملوا هٰذا النوع من الاجتهاد في العلة الشرعية، وهو تنقيحُ المناط، حتى إنَّ أبا حنيفة ـ رحمه الله تعالى ـ يُنكرُ القياسَ في الكفارات، وقد استعملَ تنقيحَ المناط فيها[3]، وسماه استدلالاً، وإنما الممتنعُ عنده فيها تحقيقُ المناط وتخريجُه كما سيأتي بيانه[4] إن شاء الله تعالى.

---

(١) في (هـ): إن.
(٢ ـ ٢) ساقط من (هـ).
(٣) ساقطة من (آ).
(٤) ساقطة من (هـ).

أو بتعليقِ حكمٍ نَصَّ الشارعُ عليه، ولم يَتَعَرَّضْ لعلتِه على وَصْفٍ بالاجتهادِ، نحو: حُرِّمَتِ الخمرُ لإسكارِها فالنبيذُ حرامٌ، والرِّبا في البُرِّ لأنه مَكيلُ جِنْسٍ فالأُرْزُ مثلُه، ويُسمى: تخريجَ المَناطِ، وهو الاجتهادُ القياسي؛ وأجازَ أصحابُنا التعبدَ بِهِ عَقْلاً وشَرْعاً، وبهِ قالَ عامةُ الفُقهاءِ والمتكلمين خِلافاً للظاهريةِ والنَّظَّام، وقد أَوْمَأَ إليه أحمدُ، وحُمِلَ على قياسٍ خالفَ نَصّاً، وقيل: هو في مَظِنَّةِ الجوازِ، ولا حُكمَ للعقلِ فيه بإحالةٍ ولا إيجابٍ، وهو واجبٌ شرعاً، وهو قولُ بعضِ الشافعيةِ وبعضِ المتكلمينَ.

* * *

تخريج المناط

وأما تخريجُ المناط، وهو النوعُ الثالث من أنواع الاجتهـاد في العلة الشرعية، فالتخريجُ: هو الاستخراج والاستنباطُ، وهو إضافةُ حكمٍ لم يتعرض الشرعُ لعلتِه إلى وصفٍ مُناسِبٍ[1] في نظرِ المجتهد بالسَّبْرِ والتقسيم، وإليه الإشارةُ في «المختصر» بقوله: «أو بتعليقِ حكم»، أي: والاجتهادُ في العِلة إما ببيانِ القاعدة الكلية، أو بإضافةِ العِلة[2] إلى بعض الأوصاف، «أو بتعليق[3] حكم نصَّ الشارع عليه، ولم يتعرض لِعلته على وصفٍ بالاجتهاد، نحو: حُرِّمت الخمرُ لإسكارها»، لأنه الوصفُ المناسب لتحريمها، «فالنبيذُ حَرامٌ» لوجودِ الإسكار فيه، وحُرِّمَ «الرِّبا في البُر، لأنه مَكيلُ جنسٍ» أو مَطعومُ جنس، «فالأُرْزُ مثلُه» لأنه كذلك، «ويُسمى: تخريجَ المناط»، لما ذكرنا من أنه استخراجُ عِلَّةِ الحُكم بالاجتهاد.

ومن أمثلتـه أيضاً أن يقالَ: وَجب العُشر في البُرِّ لكونه قُوتاً، فَتلحقُ به

(١) في (آ) و(ب) و(ي): يناسب.
(٢) في (ب): العلية.
(٣) في (هـ): بتعلق.

الأقواتُ، أو لكونه نباتَ الأرض وفائدتها فتلحقُ به الخضراواتُ وأنواعُ النبات.

وتحريرُ الكلام هاهنا أنا إذا رأينا الشارعَ قد نَصَّ على حكمٍ ولم يَتَعَرَّضْ لِعلتِه، قلنا: هٰذا حكمٌ حادث لا بُدَّ له بحق الأصل من سببٍ حادِثٍ، فيجتهدُ المجتهدُ في استخراجِ ذٰلك السبب من مَحَلِّ الحكم، فإذا ظَفِرَ بوصفٍ مناسبٍ له، واجتهدَ ولم يَجد غيرَه، غَلَبَ على ظنه أن ذٰلك الوصفَ هو سَبَبُ ذٰلك الحكم.

٢٠٨ قال البزدوي في «المقترح»: مثاله: تعليلُ حِرْمانِ القاتلِ من الميراث بمعارضتِه بنقيضِ مقصودِه من تعجيل الإِرْثِ حتى يقيسَ عليه حيازةَ المبتوتة لميراثها معارضة للمطلق بنقيض مقصوده.

فائدة: هٰذه الأنواع الثلاثة: تحقيقُ المناط، وتنقيحُه، وتخريجُه يَشتبهُ بعضُها ببعض خصوصاً على المبتدىء في النظر، فتحقيقُ الفرقِ بينهم مهمٌ[1]، وإن كان قد فُهِمَ مما[2] قررناه.

فتحقيقُ المناط: بيانُ وجودِ علة الأصل في الفرع، أو بيانُ وجودِ علةٍ متفقٍ عليها في مَحَلِّ النزاع، كبيان وجودِ الطواف[3] المتفقِ عليه في الهرّة في الفَأرةِ ونحوها.

وتنقيح المَناط: تعيينُ وصفٍ للتعليل[4] من أوصافٍ مذكورة، كتعيينِ وِقاعِ المكلف لإيجابِ الكفارة من الأوصاف المذكورة في حديثِ الأعرابي.

وتخريج المَناط: هو استخراجُ العلةِ من أوصافٍ غيرِ مذكورة، كاستخراجِ الكَيْلِ من حديث الربا دونَ الطَّعْمِ والاقْتيات وهي أوصاف الأصل. كذٰلك حُكي عن الحسكفي في «جدله».

---

(١) في (هـ): فتحقق الفرق بينهما فهم.

(٢) تحرفت في (آ) إلى: ما.

(٣) تحرفت في (هـ) إلى: الطريق.

(٤) في (آ): التعليل.

قلت: وفيه نَظَرٌ، إذ لا يَلْزَمُ في تخريج المناط تَعْدادُ الأوصاف، بل قد لا يكونُ في مَحَلِّ الحكم إلا وصف واحد هو العلة، فتستخرج بالاجتهاد، فالأولى أن يقالَ: هو استخراجُ العِلَّةِ غيرِ المذكورة بالاجتهاد.

وقال الآمِدي: تَحقيقُ المناط: هو النَّظَرُ في وجودِ العِلَّةِ في آحاد الصُّوَرِ بعدَ معرفتها في نفسها.

وتنقيحُ المَناطِ: هو النظرُ في تعيين ما دلَّ عليه النَّصُّ على كونه عِلةً من غير تعيين، بحذف[1] ما لا مدخلَ له في الاعتبار من الأوصاف المقترنةِ به، كما ذُكِرَ في قصة الأعرابي.

وتخريجُ المَنَاطِ: هو النظرُ في إثباتِ عِلَّةِ حكم الأصل بالرأي والاجتهاد، كالنظرِ في إثباتِ كونِ الشدةِ المُطربةِ علةَ تحريمِ الخمر.

قال الشيخُ رشيد الدين الحواري في «لباب القياس»[2]: العلةُ في هٰذه المواضعِ كلُّ ما جعلَه الشرعُ أمارةً مُعَرِّفةً لثبوت الحكم، ثم كونه مُعَرّفاً في تحقيقِ المناط يُعْرَفُ بنص أو إجماع، وفي تنقيح المناط بالسَّبْرِ[3] والتقسيم، وفي تخريجِ المنَاطِ بالاجتهاد.

وحكى القرافي: أن تنقيحَ المَناطِ عند الغزالي هو إلغاءُ الفارق، نحو: لا فَارِقَ بَيْنَ الأَمَةِ والعبد في سِراية العِتق، ولا فرقَ بينَ الذكرِ والأُنثى في مفهوم الرِّقِّ وتَشطِيرِ الحد، فوَجَبَ استواؤُهما فيه، وقد وَرَدَ النصُّ بذٰلك في الإماء [4]ونحو ذٰلك[4].

قلت: لا بأسَ بتسمية إلغاء الفارقِ تنقيحاً، إذ التنقيحُ هو التخليصُ والتصفية، وبإلغاءِ الفارق يصفو الوصفُ، ويخلُصُ للعِلِّيَّةِ، فلا يكونُ هٰذا قولاً

---

(١) في (ب): بخلاف.

(٢) تحرفت في (ب) إلى: كتاب القياس.

(٣) ساقطة من (ب).

(٤ ـ ٤) ساقط من (هـ).

ثانياً في تنقيح المناط، كما قال القرافي، بل يكونُ إلغاءُ الفارق ضرباً من تنقيح المناط.

قلت: فقد ذكرتُ لك جملةً مِن كلام الفُضلاء في هٰذا الباب بلفظه تارةً، وبمعناه أُخرى، ومَعنى ذٰلك كله مُتَّحدٌ أو متقاربٌ، لِتقابل بينَ كلامِهم ونتائجِ قرائحهم في ذٰلك، فيتلخصَ[1] لك المقصودُ إن شاء الله تعالى.

قوله: «وهو» - يعني تخريج المناط هـو - «الاجتهاد القيـاسي»، أي: القياس الذي وَقَعَ الخِلافُ فيه، «وأجاز أصحابُنا التعبدَ به [2]عقلاً وشرعاً»، أي: دَلَّ دليل العقل[3] على جواز التعبد به[2]، «وبه قـال عامـةُ الفقهاء والمتكلمين، خلافاً للظاهرية والنظَّام، وقد أَوْمَأَ إليه أحمدُ»، أي: إلى مذهب النظَّام في إنكارِ القياس، فقال: يَجتنبُ المتكلمُ في الفقه هٰذين الأصلين المجملَ والقياس، «وحمل» - يعني إنكار أحمد له - «على قياسٍ خالف نَصّاً»، أي: على ما إذا كان القياسُ مع وجودِ النص مُخالفاً له[3]، لأنه حينئذٍ يكون فاسِدَ الاعتبار. كذٰلك تأوَّلَه القاضي، وهو تأويلٌ صحيح، لما سنذكرُه إن شاء الله تعالى في آخرِ المسألة.

وممن أنكرَ جوازَ التعبـد بالقيـاس عقلاً الشيعـةُ مع النـظَّام، ويَحيى الإِسْكافي[4]، وجَعفر بن مُبَشِّر، وجَعفر بن حَرب مِن المعتزلة. ذكره الآمِدي، قال الغزالي: وبعض المعتزلة.

قلت: لعلهم هٰؤلاء.

«وقيل: هو» يعني القياس «في مَظِنَّةِ الجواز، ولا حكمَ للعقلِ فيه بإحالة ولا إيجاب»، أي: لا يوجبُ العقلُ التعبُّدَ به، ولا يحيلُه بل يُجيز الأمرين.

---

(١) في (آ): فيتخلص.

(٢ - ٢) ساقط من (هـ).

(٣) ساقطة من (آ).

(٤) في (آ): الإسكاف.

قوله: «وهو» - يعني التعبد بالقياس - «واجبٌ شرعاً» عندنا، وهو قولُ الشافعية وطائفة من المتكلمين.

قلت: قال الغزاليُّ بَعْدَ حكاية ما حكاه من المذاهب في القياس: فَفِرق المُبطلة ثلاثة: المُحيل له عقلاً، والموجبُ له عقلاً، والحاظِر له شرعاً.

قلت: (١النِّزاعُ في التعبد بالقياس إما عقلاً، أو شرعاً، وعلى كُلٍّ واحدٍ من التقديرين، فإما أن يكونَ١) النزاعُ في جوازِه، أو وجوبه، أو امتناعِه، أو وقوعه، فهي ثمانيةُ أقوال قد ذَهَبَ إلى أكثرِها ذاهبون، فممن[٢] أوجبَ ورودَ التعبد به عقلاً: القَفَّالُ، وأبو الحسين البَصري، وممن أحالَه من سبق ذكرُه، وأجازه الأكثرون عَقْلاً وشرعاً، ثم اختلفوا في وُقوعِه، فأثبته الأكثرون، ومَنَعَه داودُ بنُ علي الأَصبَهاني والقَاشاني والنَّهرواني.

واختلف المثبتون لِوقوعه، هل هو بدليلِ العقل أو السمع؟ وهل دليلُ السمع قَطعي[٣]؟ وهو مذهب الأكثرين، أو ظني؟ وهو قولُ أبي الحسين البَصري والآمِدي.

(١ - ١) ساقط من (هـ).
(٢) في (آ) و(هـ): فمن.
(٣) تحرفت في (ب) إلى: عقلي.

لنا: وجوهٌ:

الأولُ: القياسُ يتضمنُ دَفْعَ ضَرَرٍ مظنونٍ، وهو واجبٌ عَقْلًا، فالقياسُ واجبٌ عقلًا، والوجوبُ يستلزِمُ الجوازَ.

أما الأولى: فلأنَّا إذا ظَنَنَّا أن الحكمَ في مَحَلِّ النصِّ معللٌ بكذا وظَنَنَّا وجودَ العلَّةِ في مَحَلٍّ آخرَ، ظَنَنَّا أن الحكمَ فيه كذا، فظننا بأننا إنِ اتبعناهُ سَلِمْنا من العِقابِ، وإنْ خالفناه عُوقِبنا، ففي اتباعِه دفعُ ضَرَرٍ مظنونٍ.

وأما الثانيةُ: فلقولِه تعالى: ﴿اتَّقُوا النارَ﴾ ونحوه.

الثاني: قولُه تعالى: ﴿قُلْ يُحيِيها الذي أَنْشَأَهَا﴾، ﴿ضَرَبَ لَكُم مَثَلًا مِنْ أنفُسِكُم﴾ ونحوه قياسٌ في العقلياتِ ففي الظنياتِ أجوزُ.

* * *

أدلة إثبات القياس

قوله: «لنا:»، يعني على جوازِ التَّعبد بالقياس عقلًا ووقوعِه شَـرعاً، «وجوهٌ»:

قوله: الوجه[1] «الأوَّلُ»: أن «القياسَ يتضمنُ دفعَ ضررٍ مظنون»، ودفعُ الضرر المظنون «واجبٌ عقلًا، فالقياسُ واجبٌ عقـلًا، والوجـوبُ يَستلزمُ الجوازَ»، لأن الوجوبَ أخصُّ[2] مِن الجواز، فيلزَمُ من وجوده[3] وجودُ الأعم، والغرضُ مِن هٰذا أن الدليلَ المذكور يَدُلُّ على جوازِ القياس ووجوبِه عقلًا.

«أما الأولى»: يعني أما[4] المقدمةُ الأولى مِن مقدمتي هٰذا الدليل، وهي أن «القياسَ يتضمَّنُ دفعَ ضرر مظنونٍ»، أي: يُظَنُّ وقوعُه؛ «فلأنا إذا ظَنَنَّا أن الحكمَ في مَحَلِّ النص مُعَلَّلٌ بكذا»، أي: بوصفٍ ما؛ «وظننا وجودَ العلة في

(١) ساقطة من (آ).
(٢) تحرفت في (ب) إلى: أخصر.
(٣) في (آ): وجوبه.
(٤) ساقطة من (هـ).

مَحَلٍّ آخر؛ ظَنَنَّا»، أي: حَصَلَ لنا الظنُّ «بأن الحكم» في هٰذا المحل كالحكمِ في محل النص.

مثاله: إذا ظننا أن تحريمَ الخمر مُعلَّلٌ بالإسكار، وظننا وجودَ الإسكار في النبيذ؛ غَلَبَ على ظننا أن حكمَه حكمُ الخمر في التحريم. وحينئذٍ يحصُلُ لنا الظنُّ [1]«بأنا إن اتبعنا الظن[1] الحاصلَ لنا من القياس باجتناب النبيذ مثلاً، «سَلِمْنا من العقاب، وإن خالفناه»، فشَرِبْنا النبيذَ، «عُوقبنا»، فتحقق بهٰذا التقرير أن في اتباعِ القياس «دفعَ ضَرَرٍ[2] مظنون».

«وأما الثانية»: يعني المقدمة الثانية من مقدمتي الدليل، وهو أن دفعَ الضررِ المظنون واجبٌ عقلاً وشرعاً.

أما عقلاً، فلأن العاقلَ إذا غَلَبَ على ظنه بقرينة، أو بخبرِ ثقةٍ أنه إن سَلَكَ هٰذا الطريقَ، أكله السَّبُعُ، أو أخذَ اللصُّوص[3] مالَه؛ وإن لم يسلكه أو سَلَكَ غيره، سَلِمَ من ذٰلك، فالعقل يضطره إلى اجتناب ذٰلك الطريق المَخُوفِ.

وأما شرعاً؛ «فلقوله تعالى: ﴿واتَّقُوا النَّارَ التي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِين﴾ [آل عمران: ١٣١]، ونحوه» من الوعيد الشرعي، واتقاءُ النار إنما يَحْصُلُ باجتنابِ المعاصي مقطوعِها ومظنونِها.

الوجه «الثاني: قولُه» سبحانه وتعالى: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ [يس: ٧٩]، وقولُه تعالى: ﴿ضَرَبَ لَكُمْ مَثَلاً مِنْ أَنْفُسِكُم هَلْ لَكُم مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِنْ شُرَكَاءَ فيما رَزَقْنَاكُمْ فَأَنْتُم فيه سَوَاءٌ﴾ [الروم: ٢٨] الآية، ونحو ذٰلك مما سنذكره في أثناء هٰذا الدليلِ إن شاء الله

(١ - ١) ساقط من (هـ).
(٢) تحرفت في (هـ) إلى: ضرب.
(٣) في (آ و ب و و): اللص.

تعالى، هو «قياسٌ في العقليات» القطعية[1]، وهو إثباتُ التوحيد والمَعادِ، فثبوتُ القياس في السمعيات الظنية «أجوزُ»، أي: أَوْلَى بالجواز، والمقدمتان ظاهرتان.

واعْلَمْ أن الكُفَّارَ - عليهم لَعْنَةُ الله - أنكروا الشريعةَ، ومما أنكروه منها أصولٌ مُهِمَّةٌ كِبارٌ، وهي وجودُ الصانع وتوحيدُه والمَعَادُ، وحَجَّهم اللهُ تعالى في جميع ذٰلك بالقياسِ العَقلي.

أما الذين أنكروا وجودَ الصانع، وهم مُعطِّلة العَرب وغيرهم، فاحتجَّ اللهُ سبحانه وتعالى عليهم بحُجَجٍ تضمَّنَها قولُه عز وجل: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخالِقُونَ، أَمْ خَلَقُوا السَّمٰواتِ والْأَرْضَ بَلْ لَا يُوقِنُونَ﴾ [الطور: ٣٥ و٣٦]، وغير ذٰلك من آي القرآنِ، وفي هٰذه الآية حجتان:

إحداهما: أن هٰؤلاء الكفارَ المنكرين للصَّانع موجودون فلا يخلو؛ إما أن يكونوا قُدماءَ لا أَوَّلَ لهم، أو مُحْدَثين، والأولُ باطلٌ يعترفون ببُطلانِه، فإنهم وُجِدُوا بعد أن لم يكونوا، فتعيَّن الثاني، وهو أنهم مُحدَثون. وحينئذٍ فإما أن يكونوا خُلِقُوا مِن غيرِ شيء، أي[2]: من غيرِ خالق أوجدَهم، أو أنهم خَلَقُوا أنفسَهم، أو أن خالقاً غيرَهم[3] خلقَهم، والأولُ باطلٌ، إذ لا يُعْقَلُ في الشاهد فِعْلٌ لا فاعِلَ له، ولا مُحْدَثٌ لا مُحْدِثَ له، والثاني باطلٌ، إذ لا يَصِحُّ ولا يُعْقَلُ في الشاهد ولا في غيره أن شيئاً يُوجِدُ نفسَه لاستلزامِ ذٰلك كونَه موجوداً معدوماً في زمنٍ واحد، وهو مُحالٌ، فتعيَّن الثالث وهو أن خالقاً غيرَهم خَلَقَهم، وهو الصانع القديمُ سبحانه وتعالى، إذ لو لم يكن قَديماً، لَلَزِمَ الدَّوْرُ أو التسلسلُ بدليله الكلامي.

٢٠٩

(١) في (هـ): القطعيات وفي البلبل المطبوع: قياس عقلي في العقليات.
(٢) تحرفت في (آ) إلى: «أم»، وجاء في هامشها: «لعلها: أي».
(٣) ساقطة من (آ).

الحجة الثانية: أن هٰؤلاء المنكرين للصانع لم يخلُقوا السماواتِ والأرضَ قطعاً، وهم يعترفون بذٰلك أيضاً، وحينئذٍ، فإما أن تكونا[1] قَديمتَّيْنِ، أو مُحدَثتين، والأولُ باطلٌ لِقيام سِماتِ الحدوث بهما من الحركات، والسكنات، والألوانِ، والأكوان. وإلى ذٰلك أشار إبراهيمُ صلوات الله وسلامه عليه بقوله: ﴿لَآ أُحِبُّ ٱلْآفِلِينَ﴾ [الأنعام: ٧٦]. وإذا ثبتَ أن السماواتِ والأرضَ محدثتان؛ فإما أن يكونا خُلِقَتَا مِن غير خالق، أو خَلَقَتَا أنفسَهما، أو خَلَقَهُما غيرُهما، والأولُ والثاني باطلٌ بما سبق، فتعيَّنَ الثالثُ كما مَرَّ، وليس هٰؤلاء هم[2] الذين قيلَ في حَقِّهم: ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللهُ﴾ [لقمان: ٢٥]، لأنَّ هٰؤلاء مثبتةٌ للصانع، لكنهم يُشركون، والذين نحن في تقريرِ الحجة عليهم معطِّلَةٌ، وكلا الطائفتين كانتا في العرب على ما حَكاه الشّهرستاني في «المِلَل والنِّحل» وعلى هٰؤلاء وغيرهم حُجَجٌ كثيرة في القرآن يَطُولُ[3] استيفاؤُها.

وأما الذين أنكروا التوحيدَ؛ فمنهم من ادَّعى الشريكَ، ومنهم مَن ادَّعى الولد[4].

فأما الذين اعتقدوا الشريك[5]، فاحتَجَّ اللهُ تعالى عليهم بوجوهٍ:

أحدها: دليلُ التمانع، وقد ذكره الله تعالى في آيتين: إحداهما: قولُه تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]. الثانية: قولُه تعالى: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلٰهٍ إِذاً لَذَهَبَ كُلُّ إِلٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [المؤمنون: ٩١].

---

(١) في (آ): «يكونوا»، وهو خطأ.

(٢) ساقطة من (آ).

(٣) ساقطة من (هـ).

(٤) في (هـ): الوليد.

(٥) تحرفت في (آ) إلى: الشرك.

وتقريرُ الدليل من وجهين:

أحدهما: أنه لو كان مَعَ اللهِ تعالى إلٰهٌ غيرُه، لقضت العادةُ في الشاهد أن يَقْتَتِلا أو يختلفا على عاداتِ الملوكِ إذا تنازعوا المُلْكَ، فكان يَفْسُدُ العالمُ باختلافهما.

الثاني: لو كان ثَمَّ إلٰهٌ آخَرُ، لكان خالقاً لبعضِ العالم، فكان كُلُّ واحد من الإلٰهين يَنحازُ بمخلوقاته، ثم يطلبُ أحدُهما العُلُوَّ على الآخر، وكان ذٰلك يظهر للأبصار أو البصائر، لكن لم يكن شيءٌ من ذٰلك، فدلَّ على بُطلانِ الدعوى.

وثَمَّ وجه ثالث، لكنه ليس مِن بابِ قياس الشاهد، بل من باب اجتماعِ الضِّدينِ، وهو أنه لو كان ثَمَّ إلٰهٌ آخر، لكان كُلُّ واحدٍ منهما كامِلَ القُدرةِ والإرادة، وإلا لم يكن إلٰهاً. وحينئذٍ فلو قُدِّر أن أحدَهما أرادَ تسكينَ جسم، والآخرَ تحريكَه، أو أرادَ أحدُهما[1] إعدامَه، والآخرُ إيجادَه، فإن لم يَتِمَّ مرادُهما جميعاً، فهما عاجزانِ، وليس أحدُهما بإلٰه، وإن تَمَّ مرادهما جميعاً، لَزِمَ اجتماعُ النقيضين، وإن تَمَّ مرادُ أحدهما، فهو الإلٰه، والعاجزُ عن تمام مراده ليس بإلٰه.

الوجه الثاني: من الاحتجاج على منكري التوحيد قولُه سبحانه وتعالى: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَما تَقُولُونَ[2] إِذاً لَابْتَغَوْا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلاً﴾ [الإسراء: ٤٢] ؛ رَدّاً لِزَعْمِ الكفار في قولهم: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ﴾ [الزمر: ٣] ، وعلى هٰذا التقدير يكون هٰذا الوجه مُغايراً لما[3] قبله مِن كُلِّ وجه.

---

(١) في (آ): «إحداهما»، وهو خطأ.

(٢) قرأ ابن كثير وحفص: «يقولون» بالياء، وقرأ الباقون: «تقولون» بالتاء على الخطاب.

(٣) في (هـ): للذي.

الوجه الثالث: من الاحتجاج على معتقدي الشريكِ قولُه سبحانه وتعالى: ﴿ضَرَبَ لَكُمْ مَثَلًا مِنْ أَنفُسِكُمْ هَلْ لَكُم مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِنْ شُرَكَاءَ فِيمَا رَزَقْنَاكُمْ فَأَنْتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنْفُسَكُمْ﴾ [الروم: ٢٨]. وتقريرُ الدليل من الآية؛ كما أنَّه ليس لكم مِن عَبيدِكم شُركاءُ في أموالِكم وأملاكِكم؛ كذلك يجبُ أن لا يكونَ لِلّه سبحانه وتعالى شُركاء مِنْ خلقِه، وكيف تَرْضَوْنَ لِلّه سُبحانه وتعالى بما تَأنَفُون منه لأَنْفُسِكُم. فهٰذه أَدِلَّةُ نَفي الشريك التي اخترنا ذكرها، وفي القُرآن غيرُها.

وأما الذين ادَّعوا الوَلَدَ، فاحتجَّ عليهم سبحانه وتعالى بآياتٍ: منها قولُه عز وجل: ﴿وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتِ سُبْحَانَهُ وَلَهُمْ مَا يَشْتَهُون وَإِذا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالْأُنْثَى ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدّاً وَهُوَ كَظِيمٌ، يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ به﴾ [النحل: ٥٧ - ٥٩]، ومنها قولُه تعالى: ﴿أَمِ اتَّخَذَ مِمَّا يَخْلُقُ بَناتٍ وَأَصْفَاكُمْ بِالْبَنِين، وَإِذا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِمَا ضَرَبَ لِلرَّحْمٰنِ مَثَلاً﴾ إلى قوله تعالى: ﴿أَوَ مَنْ يُنَشَّؤُ فِي الْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي الخِصَامِ غَيْرُ مُبِين﴾ [الزخرف: ١٦-١٨]، ومنها قوله عز وجل: ﴿أَصْطَفَىٰ الْبَنات عَلَىٰ الْبَنينَ، مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمونَ﴾ [الصافات: ١٥٣ و١٥٤]، ﴿أَمْ لَهُ الْبَنَاتُ وَلَكُمُ الْبَنُون﴾ [الطور: ٣٩]، ﴿أَلَكُم الذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنْثىٰ، تِلْكَ إِذاً قِسْمَةٌ ضِيزَىٰ﴾ [النجم: ٢١ و٢٢].

وتقريرُ الدليل من هٰذه الآيات ونحوها: أنكم (١أيها الكفارُ١) تَستحيونَ من حُصولِ البَنات لكم، حتى إن أحدَكم إذا بُشِّر بأنَّه قد وُلِدَ له بنتٌ اربَدَّ وَجهُه، وَنكَّسَ رَأسه، وحَزِنَ، وخَجِلَ، وذَهَبَ فُؤَادُها، أي: دَفنها حيَّةً لِئَلَّا يَلحقَه العارُ بِبَقائها، فكيف تَرْضَوْنَ لِلّه عز وجل ما تكرهونه لأنفسِكم هٰذه الكَراهة؟ وهل هٰذا إلا من المُستَقبحاتِ الضرورية في الشاهد، إذ هو مِن بابِ قول الشاعر:

(١ - ١) ساقط من (هـ).

لا تَنْـهَ عَنْ خُـلقٍ وَتـأتيَ مِـثْـلَهُ   عَـارٌ عَلَيـكَ إذا فَعلتَ عَـظيمُ[1]

وأيضاً فإن أحدكم يَستقبحُ أن يُخاصِمَ عَدُوَّه بجبانٍ أَلْكَنَ[2] عَرِيٍّ عن البَيان[3]، فكيف ترضَوْنَ إثباتَ مَنْ له هٰذه الصفات للّٰه تعالى! وإليه الإشارةُ بقوله عز وجل: ﴿أَوَ مَنْ يُنَشَّؤُ فِي الْحِلْيَةِ﴾ الآية. وأيضاً فإنّ اختيـارَكُم لأنفسِكم ذكورَ الولد، وللّٰهِ سبحانه وتعالى إناثَهم قِسمةٌ ضِيزَى، أي: جائرةٌ، والقسمة الجائرة قَبيحة عقلاً وشاهداً، فكيف تَرضَوْنها لأنفسكم!.

وأما الذين أنكروا المَعَادَ، فاحتَجَّ اللهُ سبحانه وتعالى عليهم بطُرقٍ مِن القياسِ العقلي:

أحدها: قياسُ إعادةِ الخلق على ابتدائه بجامعِ إمكان ذٰلك، وقُدرتِه تعالى على جميع المُمكناتِ، وذَكَرَ اللهُ تعالى ذلك في آياتٍ:

منها: قولُه عز وجل: ﴿أَوَلَمْ يَرَ ٱلإنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِـنْ نُطْفَةٍ﴾ إلى قوله عز وجل: ﴿قَالَ مَنْ يُحْيِي العِظَامَ وَهِيَ رَمِيْمٌ، قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِيْ أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مرَّةٍ﴾ [يس: ٧٧ - ٧٩] . ومنها: قولُه تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيهِ﴾ [الروم: ٢٧] ، أي: بالنسبةِ إلى المخلوقين الذين[4] تتفاوت الممكناتُ عندهم سُهولةً وصعوبةً. ومنها: قولُه تعالى: ﴿أَمَّنْ يَبْدَأُ الخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُه﴾ [النمل: ٦٤] . [5]ومنها قولُه تعالى: ﴿كما بَدَأْنا أولَ خَلْقٍ نُعيدُه﴾ [الأنبياء: ١٠٤] ، ﴿كما بَدَأَكم تَعُودُونَ﴾ [الأعراف: ٢٩][5]» ومنها: قولُه تعالى:

(١) اختلف في قائل هٰذا البيت، وقد نسبه سيبويه في «كتابه» ٣/٤١ - ٤٢ إلى الأخطل، وليس هو في شعره، ونسب أيضاً إلى سابق البربري، والطرماح، والمتوكل الليثي، والمشهور أنه لأبي الأسود الدؤلي. انظر «الخزانة» ٣/٦١٧، و«شرح شواهد المغني» ٦/١١٢، و«المقتضب» ٢/١٦، وابن يعيش ٧/٢٤، و«المؤتلف والمختلف» ص ٢٧٣، و«الأغاني» ١٢/١٥٦، و«المستقصى» للزمخشري ٢/٢٦٠، و«معجم المرزباني» ص ٤١٠.

(٢) اللُّكْنَةُ: عُجمة في اللسان وعِيٌّ، يقال: رجل ألكن: بَيِّنُ اللُّكنِ. (اللسان: لكن).

(٣) تصحفت في (ب) إلى: البنات.

(٤) تحرفت في (آ) إلى: الذي.

(٥ - ٥) ساقط من (آ).

﴿أَيَحْسَبُ الإنسانُ أَنْ لنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ بَلَى قَادِرِيْنَ عَلَىٰ أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَه﴾ [القيامة: ٣ و٤] ، ثم بَرْهَنَ على هٰذه الدعوى في آخر السورة بقوله عَزَّ وجل: [١]﴿أيحسب الإنسانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدىً، أَلَمْ يَكُ نطفةً مِنْ مَنيٍّ يُمنى﴾ إلى قوله عز وجل[١]: ﴿أَلَيْسَ ذَٰلِكَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ﴾ [القيامة: ٤٠].

ووجهُ كونِ الإعادة أهونَ من الإبداء: هو أن الإعادةَ مبنيةٌ على الإبداء، لأن المعادَ له أصلٌ في الوجود والحياة، والإبداءُ ليس مَبنياً إلا على مجردِ القُدرة الباهرة لا على سببٍ سابق.

ومن هٰذا البابِ زَعَمَ بعضُهم أن معجزَ موسى أعظمُ من معجز عيسى عليهما السَّلامُ، لأن الموتى لهم أصلٌ في الحياة سابقٌ، والعصا ليست كذٰلك.

الطريق الثاني من طُرُقِ القياس العقلي في إثبات المَعادِ قولُه سبحانه وتعالى: ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمٰواتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُم، بَلىٰ﴾ [يس: ٨١] ، يعني مثل الكفار، أي: يعيدهم[٢] إلى مثل حالهم الأُولى في الابتداء بدليلِ قوله سبحانه وتعالى في الآية الأخرى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمٰواتِ وَالأَرْضَ وَلَمْ يَعْيَ بِخَلْقِهِنَّ بِقَادِرٍ عَلىٰ أَنْ يُحيِيَ المَوتَىٰ بَلىٰ إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ﴾ [الأحقاف: ٣٣] . فهٰذا قياسٌ لإحياء الموتى على خلقِ السماوات والأرض بجامعِ عظمةِ الفعلين في العقول أو إمكانِهما في المعقول، وهٰذا الطريقُ والذي قبلَه من باب قياس التنبيه، وهو أن يكونَ الحُكم في الفرعِ أجلى وأظهرَ منه في الأصل، كقوله عزَّ وجل: ﴿وَلَا تَقُلْ لَهُما أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣] ، إذ[٣] كانَ تحريمُ الضرب أظهرَ من تحريم التأفيف، فكذٰلك الإعادةُ أيسرُ من الإبداءِ، وإحياءُ الموتى أيسرُ من خلقِ

(١ ـ ١) ساقط من (آ).

(٢) تحرفت في (هـ) إلى: يبعدهم.

(٣) تحرفت في (آ) إلى: إذا.

السماوات والأرض بدليلِ قوله سبحانه وتعالى: ﴿لَخَلْقُ السَّمٰوٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ﴾ [غافر: ٥٧] ابتداءً كانَ على[1] خلقِهم إعادةً أقدرَ، فانظُر إلى هٰذا التقدير ما أَبْيَنَه[2] وأظهرَه.

الطريق الثالث من طُرُقِ القياس العقلي في إثباتِ المَعادِ: قياسُ إخراج الموتى من الأرض أحياءً على إخراج الحَبِّ الميتِ من الأرض حَيّاً، أو نقول: قياسُ إعادة الموتى بعدَ تلاشيهم واستهلاكِهم على إعادة الحب بعد تلاشيه واستهلاكه، وذكر الله سبحانه وتعالى ذٰلك في مواضعَ كثيرةٍ من القرآن: منها في الأعراف: ﴿وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَاحَ﴾ إلى قوله عز وجل: ﴿كَذٰلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَى لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [الأعراف: ٥٧]، وفي سورة قٓ: ﴿أَئِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَاباً ذٰلِكَ رَجْعٌ بَعِيْدٌ﴾ إلى قوله سبحانه وتعالى: ﴿أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَىٰ السَّمَاءِ فَوْقَهُم كَيْفَ بَنَيْنَاهَا﴾ إلى قوله عز وجل: ﴿وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّماءِ مَاءً مُبَارَكاً فَأَنْبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَحَبَّ الحَصِيْدِ﴾ إلى قوله عز وجل: ﴿وَأَحْيَيْنَا بِهِ بَلْدَةً مَيْتاً كَذٰلِكَ الخُرُوجُ﴾ [ق: ٣-١١]، وفي سورةِ الحج: ﴿يَا أَيُّها النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ البَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرابٍ﴾ إلى قوله عز وجل: ﴿وَتَرَىٰ الأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذا أَنْزَلْنَا عَلَيْها المَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيْجٍ، ذٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الحَقُّ وَأَنَّه يُحْيِي المَوْتَى وَأَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ﴾ [الحج: ٥-٦]، فتضمنت هٰذه الآيةُ قياسَ الإعادة على ابتداءِ الخلق، وعلى إحياءِ الأرض بالنبات. وفي سورة حٓم السجدة: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنَّكَ تَرَىٰ ٱلْأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْها المَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ إِنَّ الَّذِي أَحْيَاها لَمُحْيِي المَوْتَىٰ﴾ [فصلت: ٣٩]، وفي آلٓم السجدة: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَسُوقُ المَاءَ إِلَىٰ ٱلْأَرْضِ الجُرُزِ فَنُخْرِجُ بِهِ زَرْعاً تَأْكُلُ مِنْهُ أَنْعَامُهُم وَأَنْفُسُهُمْ أَفَلا يُبْصِرُونَ﴾ [السجدة: ٢٧]، فقرَّرَ الأصل، ثم نَبَّهَ

٢١٠

---

(١) ساقطة من (هـ).

(٢) في (آ): ما أمتنه.

على إلحاقِ الفَرْعِ به بقوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ مَتَى هَٰذَا الْفَتْحُ إِنْ كُنْتُم صَادِقِينَ﴾ [السجدة: ٢٨] ، يعني فتح المؤمنين ونصرهم على الكفار في القيامة، وذٰلك مُستلزِمٌ للمعاد، وفي أول سورةِ الروم: ﴿فَسُبْحَانَ اللَّهِ حِيْنَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿وَيُحْيِي الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِها وَكَذٰلِكَ تُخْرَجُونَ﴾ [الروم: ١٧ - ١٩] ، وفي آخرِها: ﴿اللَّهُ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَاحَ فَتُثِيرُ سَحاباً فَيَبْسُطُهُ فِي السَّماءِ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ إلى قولِه تعالى: ﴿فَانْظُر إِلَىٰ أَثَرِ[١] رَحْمَةِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِها إِنَّ ذٰلِكَ لَمُحْيِي المَوْتَىٰ﴾ [الروم: ٤٨ - ٥٠] ، وفي سورة فاطر: ﴿اللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَاحَ فَتُثِيرُ سَحَاباً فَسُقْنَاهُ إِلَىٰ بَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِها كَذٰلِكَ النُّشُورُ﴾ [فاطر: ٩] .

وقد تَضَمَّنَ هٰذا الطريقُ نوعين من القياس:

أحدهما: قياسٌ شَبهي[٢]، وهو قياسُ إحياءِ الأبدان بالأرواحِ على إحياء الأرضِ بخُضْرَتِها وزهرتِها بعد يُبْسِها ومُحولها، والجامعُ بينَهما أن الخُضرةَ والنَّضارةَ للأرضِ تُشْبهُ الرُّوحَ للجسد، وهذا جامعٌ شَبهيٌّ لا شَكَّ فيه، وهو مَجازيٌّ أيضاً، لأن الموتَ حقيقةٌ في الأجسامِ الحيوانية أو في الذواتِ الحية، واستعمالُه في الأرض والبَلَدِ نحو قولنا: أرض ميتة وبلد ميت، مجازٌ لِما ذكرنا.

النوع الثاني: القياسُ في معنى الأصل، وهو قياسُ جمعِ الأجسام بعدَ استهلاكِها في الأرض، وإحيائها بإعادةِ الأرواح فيها على جَمْعِ[٣] أجزاءِ الحَبِّ بعد استهلاكِه في الأرض، وإحيائِه بإعادةِ النَّبات فيه[٤].

واعلم أن الحَبَّ إذا صارَ في الأرض لا يتلاشى بحيثُ يصير عَدَماً مَحْضاً،

---

(١) هذه قراءة نافع، وابن كثير، وأبي عمرو، وشعبة، وقرأ الباقون: آثار.

(٢) في (هـ): تشبيهي.

(٣) تحرفت في (هـ) إلى: جميع.

(٤) في (آ و ب): فيها.

بل ذاتُه باقيةٌ، لكنها اختلطت بأجزاءِ الأرض حتى عادَ بحيثُ يتعذَّرُ في العادةِ جمعُه على القوة البشرية، ثم يَعْرِضُ له بعد ذلك عَفَنٌ وفَسادُ مِزاجٍ، فإذا أصابَه الماء[1] وحرارةُ الأرض العارضة، تَهيَّأ للنباتِ والصلاح بقُدرةِ فالق الإصباح[2].

أما الأجسامُ الحيوانية، فاختُلِفَ فيها بناءً على الخِلافِ في الجوهر الفَرْدِ، وهو الجزءُ الذي لا يَتجزأ، فمَنْ نفاه، زَعَمَ أن الأجسامَ تتلاشىٰ، وتَصيرُ عَدَماً مَحضاً، ونفياً صِرْفاً، ومَنْ أثبته ـ وهو قولُ الأكثرين ـ قال: إن الأجسامَ تَنحَلُّ إلى الجواهر المفردة، ثم عندَ البعثِ تَلْتَئِمُ الأجزاءُ بعضُها إلى بعض، ثم تعودُ أجساماً كما كانت، وهذا هو الصحيحُ المختار، حتى سمعت بعضَ مشايخنا يحكي عن بعضِ مشايخه أنَّه كان يقولُ: إن ثبتَ القولُ بالجوهرِ الفرد، أمكنَ القولُ بالمَعادِ وبَعْثِ الأجساد، وإلا فلا.

قلت: فبهٰذا يتحقَّق أن هذا[1] القياسَ في معنى الأصل لأنَّ الجسدَ يَفْسُدُ مِزَاجُه، وتتفرقُ أجزاؤه في الأرض، ثم يعودُ حيّاً حياتَه التي تَليقُ به، وهو مُستعدٌّ لها، كما أن الحبَّة في الأرض يَفْسُدُ مِزاجُها، وتتفرقُ أجزاؤها، ثم تعودُ حيَّة حياتَها التي تليقُ بها، وهي مستعدةٌ لها.

وبالجملة فغالبُ ما احتجَّ اللهُ سبحانه وتعالى به[1] على خلقه، والأنبياءُ عليهم السلام على أُمَمِهم[3] بالبراهين[4] الجلية والأَقْيسة العقلية، وذٰلك في أصولِ الديانات التي الخطأُ فيها كُفْرٌ، فكيف يَمتنعُ[5] القياسُ في الفروعِ

---

(١) ساقطة من (هـ).

(٢) تحرفت في (هـ) إلى: الاصطباح.

(٣) تحرفت في (هـ) إلى: علىٰ أنهم.

(٤) في (آ) و(ب): البراهين.

(٥) في (آ): يمنع.

التي المخطئُ فيها مأجورًا.

ومن نَظَرَ فيما نَبَّهْتُ عليه من الأقيسة العقلية في هٰذه المسائل المذكورة، ثم أنكرَ القياس؛ فهو إما جاهلٌ أو معاندٌ.

الثالث: القياسُ اعتبارٌ، والاعتبارُ مأمورٌ به؛ فالقياسُ مأمورٌ به.

أما الأُولى، فلغويةٌ كما سَبَقَ؛

وأما الثانيةُ، فلقولِه تعالى: ﴿اعتَبِرُوا﴾ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَمَّا في سِياقِه.

الرابعُ: قولُه ﷺ لِعُمَرَ رضي الله عنه لما قالَ له: إنْ قَبَّلْتُ وأنا صائم: «أَرَأَيتَ لَوْ تَمَضْمَضْتَ»، «أَرَأَيْت لَوْ كانَ على أبيك دَيْنٌ»، «لَوْ كانَ عَلَى أحدِكُم دَيْنٌ فَقَضَاهُ بالدِّرْهَمِ والدِّرهمين أكانَ يُجزىءُ عنه»؟ قالُوا: نعم، قال: «فاللهُ أَكْرَمُ»، وأجمعَ الصحابةُ على العملِ به في الوقائعِ كتقديمهم أبا بكرٍ في الإمامة العُظْمَى قياساً على تقديمه في الصُّغرى، وقياسِه الزكاةَ على الصلاةِ في قتالِ المُمتنعِ منها، وتقديمِهم عُمَرَ قياساً لِعَهْدِ أبي بكرٍ إليه على عَقْدِهم إمامةَ أبي بكر في قضايا كثيرةٍ، وإجماعُهم حجةٌ، لا يُقالُ: هٰذه الأخبارُ آحادٌ لا يَثْبُتُ بها أصلٌ، لأنا نَقُولُ: هي تواترٌ معنوي كسَخاءِ حاتمٍ، وشجاعةِ عليٍّ.

* * *

الوجه «الثالث» من أدلةِ القياس المذكورة في «المختصر»: أن «القياس اعتبارٌ، والاعتبار مأمورٌ به، فالقياس مأمور به».

«أما» المقدمةُ «الأولى»، وهي أن القياسَ اعتبار فهي «لُغوية»، أي: طريق معرفتها اللغة «كما سَبَق» في أول الكلام على القياس، وأنه التقديرُ والاعتبار، وأيضاً فإن الاعتبارَ مُشتقٌ من العُبور، وهو المجاوزَة، ومنه المِعْبَرُ، لأنه يُجاوِزُ بالناس من أحدِ جانبي البحر إلى الآخر، وعابِرُ المنام، لأنه يَعْبُرُ حالَ المَنامِ إلى ما يُشبهه في اليقظة[1]، وكذلك القياسُ يجاوِزُ بحكم المنصوص إلى غيره، ويعبُرُ منه إليه، فكان القياسُ اعتباراً بحكم الاشتقاق.

---

(١) في (آ): «اللفظ» وهو خطأ.

«وأما» المقدمةُ «الثانية» وهي أن الاعتبارَ مأمورٌ به فلقوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُوْلِي الأَبْصَارِ﴾ [الحشر: ٢]، أَمَرَ بالاعتبار، والأمرُ للوجوب، فيكون الاعتبارُ الذي منه القياسُ واجباً.

قوله: «مع قَطْعِ النَّظَرِ عَمَّا في سياقه». هٰذا دَفْعٌ لسؤال مُقدّر، وهو أن يُقالَ: إن قولَه تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا﴾ هو في سياقِ قوله عز وجل في وصفِ الكُفَّار، وهم قُرَيظة والنَّضير: ﴿هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الحَشْرِ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُم بِأَيْدِيهِم وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِين فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَارِ﴾ [الحشر: ٢]، ولا معنى لقولِ القائل: يُخربون بيوتهم؛ فقيسوا الأرُزَّ على البُرِّ في تحريمِ التفاضُلِ.

ووجهُ دفعِ السؤال أن يُقالَ: احتجاجُنا بالأمر بالاعتبار مع قَطْعِ النظر[1] عَمَّا في سياقه مِن تخريب الديار، وهٰذا جواب دافع للسؤال المذكور.

لكنْ هناك سؤالٌ آخر يُفسِدُ الاستدلالَ بالآية، وتقريرُه: أن الأمرَ بالاعتبار في الآية فِعْلٌ في سياقِ الإثبات، والفعلُ في سياق الإثبات مُطْلَقٌ لا عمومَ فيه، فالتقديرُ: اعتبروا اعتباراً ما، وذلك[2] يَحْصُلُ بِفَرْدٍ من أفراد الاعتبار، ولا يتعيَّن القياسُ، وإنما يَصِحُّ الاستدلالُ بها لو كانت عامةً لِيَنْدَرِجَ فيها مَحَلُّ النزاعِ، وليس الأمرُ كذلك، وغالبُ الأصوليين خصوصاً المتأخرين يحتجُّون بالآيةِ على إثباتِ القياس، وعليها من الإشكال ما قد رأيت.

الوجه «الرابع: قولُه» عليه السلام: «أرأيتَ لو تَمضمضت[3]؟»، «أرأيت[4]

(١) في (آ) و(ب): النظير.
(٢) في (آ) و(ب): وكذلك.
(٣) تقدم تخريجه في ٦٨٢/٢.
(٤) ساقطة من (هـ).

لو كانَ على أبيك دَيْنٌ. . .» إلى آخره[1].

تقريرُ هٰذا الوجه أن سُنَّةَ النبي ﷺ وإجماعَ الصحابة رَضي الله عنهم بعده دَلَّ على العمل بالقياس، فرُوي أن عمر بن الخطاب رَضي الله عنه قال: يا رسولَ الله، هَلَكْتُ، قال: «وما ذاك»؟ قال: قَبَّلتُ وأنا صائمٌ، فقال النبي ﷺ: «لا جُنَاحَ ـ أو لا بأسَ ـ عَليك، أرأيتَ لو تمضمضتَ أَكُنْتَ تُفْطرُ»؟ قال: لا، قال: «فَمَهْ». وهٰذا قياسٌ لعدم الإفطار بالقُبْلَةِ على عدم الإفطار بالمضمضة[2] بجامعِ عدمِ حصول المُؤثِّر في الصوم من الفعلين، وذٰلك لأن مقصودَ القُبلةِ المؤثر في الصوم هو خروجُ الخارج، وهو المَنِيّ، كما أنَّ المؤثرَ في المضمضة هو وُلوجُ الوالج، وهو الماءُ، وكلاهما لم يحصُلْ.

وكذلك لما قالت المرأةُ: يا رسولَ الله، إنَّ أبي أدركته فَريضةُ الحج شَيخاً كبيراً لا يَسْتَمسِكُ على الرَّاحِلَةِ، أفيجزِئُه أن أَحُجَّ عَنه؟ قال: «نعم، أرأيتِ لو كانَ على أبيكِ دَينٌ أكنتِ قاضيتَهُ»؟ قالت: نعم، قال: «فَدينُ اللهِ أَحقُّ بالقضاءِ»[3].

وروى سعيدُ بن جبير وعطاءٌ ومُجاهدٌ عن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ قال: جاءت امرأة إلى النبي ﷺ، فقالت: إنّ أُختي ماتَت وعليها صَومُ شهرين مُتتابعين، قال: «أَرأيتِ لو كان على أختكِ دَيْنٌ أكنتِ تَقْضِينَه»؟ قالت: نعم، قال: «فاللهُ أَحَقُّ»[4] متفقٌ عليه، وصَحَّحَه الترمذي، وهٰذا قياسٌ لدَين الله تعالى على دَيْنِ الآدمي في وجوب القضاء.

وكذلك يُروى أن الصحابةَ رضي الله عنهم قالوا: يا رسولَ الله، يكون

---

(١) ذكر هنا في (هـ) عبارة «المختصر» بتمامها.

(٢) دقة التعبير أن يقال: وهٰذا قياس للقبلة على المضمضة بجامع عدم حصول المؤثر في كل منهما في عدم الإفطار. وذلك لأن عدم الإفطار بالقبلة هو حكم القياس.

(٣) تقدم تخريجه في ٢/٤٠٠.

(٤) تقدم في ٢/٤٠٠ ـ ٤٠١.

على أحدِنا الأيامُ من رمضان، أفيجزئُه أن يصومَها مُتفرقةً؟ قال: «أرأيتُم لو كانَ على أَحدِكم دَين، فَقضاهُ بالدِّرهم والدِّرهمين، أكانَ يُجزِىءُ عنه»؟ قالوا: نعم، قال: «فاللهُ أكرمُ»[1] يعني بالمسامَحةِ والتخفيفِ، وهٰذا قياسٌ لحق الله تعالى على حَقِّ الآدمي في إجزائِه مُتفرقاً.

«وأجمعَ[2] الصحابةُ على العملِ بـه»، أي: بالقيـاس «في الوقـائع كتقديمهم أبا بكرٍ[3] في الإمامةِ العُظمى قياساً على تقديمه في الصُّغرى»، حيث قَدَّمه النبيُّ ﷺ في المحراب، فصلَّى بهم في مرضه[4]، فقالوا: رَضِيَكَ رسولُ الله ﷺ لديننا، أفلا نرضاكَ لِدُنيانا[5]؟!

٢١١

فإن قيل: لا نُسلم أن تقديمَه في الخِلافةِ كان بالقياس على تقديمه في الصلاة، بل بالنصِّ، وهو قولُه عليه السلام: «اقتَدُوا باللذَيْنِ من بَعدي أبي بكرٍ

---

(١) رواه الدارقطني ٢/١٩٤ من طريق أبي بكر بن أبي شيبة، حدثنا يحيىٰ بن سليم الطائفي عن موسى بن عقبة، عن محمد بن المنكدر قال: بلغني.. قال الدارقطني: إسناده حسن إلا أنه مرسل وقد رُوي موصولاً ولا يثبت.

وفي «صحيح البخاري» ٤/١٨٨ في الصوم: باب متى يقضي قضاء رمضان: وقال ابن عباس: لا بأس أن يفرق لقول الله تعالى: ﴿فعدة من أيام أخر﴾.

ووصله مالك ١/٣٠٤ عن الزهري أن عبد الله بن عباس وأبا هريرة اختلفا في قضاء رمضان، فقال أحدهما: يفرق بينه، وقال الآخر: لا يفرق بينه، لا أدري أيهما قال: يفرق بينه.

هكذا أخرجه منقطعاً مبهماً، ووصله عبد الرزاق (٧٦٦٥) معيناً عن معمر، عن الزهري، عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة، عن ابن عباس قال: صم كيف شئت، قال الله: ﴿فعدة من أيامٍ أُخر﴾.

ورواه الدارقطني ٢/١٩٢ من طريق أبي بكر بن أبي شيبة، حدثنا ابن علية، عن معمر، عن الزهري، عن عبيد الله بن عبد الله، عن ابن عباس في قضاء رمضان: صُمه كيف شئت، وقال ابن عمر: صمه كما أفطرت وقد تحرفت كلمة: أكرم في البلبل المطبوع إلى: ألزم.

(٢) في البلبل المطبوع: وإجماع.

(٣) في (هـ) والبلبل المطبوع: كتقديم أبي بكر.

(٤) ساقطة من (آ).

(٥) أخرجه ابن سعد في «الطبقات» ٣/١٨٣ عن وكيع بن الجراح عن أبي بكر الهُذَلي عن الحسن قال: قال عليٌّ: لَمَّا قبض النبي ﷺ نظرنا في أمرنا فوجدنا النبي ﷺ قد قدَّم أبا بكر في الصلاة، فرضينا لدنيانا مَنْ رَضِيَ رسولُ الله ﷺ لديننا فقدمنا أبا بكر. قلت: وأبو بكر الهذلي أخباري متروك الحديث.

وذكره السيوطي في «تاريخ الخلفاء» ص ٦٤ ونسبه إلى ابن عساكر.

وعُمَرَ»[1]، وقوله للمرأةِ التي قالت له: إن جئتُ فلم أجدْكَ يا رسول الله؟ قال: «فائتي أبا بكرٍ»[2]، فهٰذا نَصٌّ على إمامته، ولا حاجةَ بنا إلى القياس.

قلنا: الجوابُ من وجهين:

أحدهما: أنه صَحَّ عن عمر رضي الله عنه أنه لما طُعِنَ، قيل له: استخلِفْ، فقال: إنَّ رسول الله ﷺ لم يَستخلِفْ[3]. فلو كانَ لهٰذه الأحاديث أَصْلٌ أو ثبوت، لما خَفِيَتْ عن عُمر -رضي الله عنه- في العادةِ مع كثرةِ ملازمته رسولَ الله ﷺ، وحِرْصِه على العلم. ولما استجازَ أن يقول: إنَّ رسول الله ﷺ لم يستخلِفْ، مع وجودِ النصِّ على زعمِكُم، ولو سلَّمنا خَفَاءَ ذٰلك عن عمر[4] رضي الله عنه، لكنْ خَفاؤُه عن الصحابة ممتنعٌ عادة، وقد كانت دواعيهم مُتوفرةً على استخلاف عمر عليهم، فلو ثَبَتَ النص، لعَرَفُوهُ، ثم لصاروا[5] إليه.

الوجه الثاني: سَلَّمنا صحةَ الحديثين، لكن لا دليلَ فيهما على الإمامةِ.

أما الأول، فلأنَّ قولَه عليه السلام: «اقتدوا باللَّذين من بعدي» أمرٌ في سياقِ الإثبات، فهو مطلقٌ لا عُمومَ له، فلا يتعيَّنُ للإمامة[6]، وقد حَصَلَ الوفاءُ بمطلق الحديث باقتدائهم بهما في الفتاوى والآراء في الحروب وغيرها، ولعل هٰذا هو كان المرادَ بالقُدوةِ، ولو أراد الاقتداءَ في الإمامة، لصَرَّحَ به، وإلا كان إيهاماً وتلبيساً وتَعريضاً للأمَّةِ[7] بعدُ للخِلافِ والاضطراب وفساد الاعتقاد فيمن يكون الخليفة.

---

(١) تقدم تخريجه في ٢/٩٩.

(٢) تقدم تخريجه في ص ١٢٥.

(٣) رواه أحمد ١/٤٣ و٤٧، والبخاري (٧٢١٨)، والترمذي (٢٢٢٦) من حديث ابن عمر عن أبيه.

(٤) وردت في (آ)و(ب): «عثمان» وهو خطأ، وجاء في هامش (آ): «لعله عمر».

(٥) في (ب): لصار.

(٦) في (هـ): للإمام.

(٧) في (آ): للإمامة.

وأما الحديث الثاني؛ فقوله: «ائتي أبا بكر» فليس نَصّاً في الخلافة، ولو سَلَّمنا أنه نصٌّ، لكنه خبرٌ لا إنشاءُ تَولية[1]، ولا أمرٌ بها، وقد يُخبر الإنسانُ بما لا يرضاه ولا يأمُرُ به، ومن الجائزِ أنه عليه السَّلامُ كُشِفَ له بوحي أو إلهامٍ أن الخليفةَ بعدَه أبو بكر وعمر - رضي الله عنهما - بحكم المقدورِ السابق، ولم يوصِ بالتغييرِ عليهما لذلك، ولا يلزم من ذلك رضاه[2]، كما أنَّه كُشِفَ له في حياتِه عن قتلِ الحسين وموت الحَسَنِ مسموماً ونحو ذلك، ولم يَدُلَّ على رضاه، وأيضاً فلو صَحَّ هذا الحديث ونحوه ودَلَّ على إمامةِ أبي بكر رضي الله عنه، لما عُدِلَ عنه يومَ السقيفة إلى الأدلةِ العامة، نحو قوله: «الأَئِمَّةُ مِن قُريش»[3] وشبه ذلك مما احتجَّ به، بل كان صَدَعَهُم بالنصِّ الجَلِيِّ، وإذا ثبتَ أنه لا نَصَّ على إمامته، فما ثبت إلا بالقياس.

ومن ذلك قياسُ [4]أبي بكر رضي الله عنه[4] «الزكاةَ على الصلاة في قتالِ المُمتنعِ منها»[5] بجامعِ كونهما عبادتين من أركان الإسلام حيثُ قال: لأَقْتُلَنَّ من فَرَّق بينَ الصَّلاةِ والزكاة[6]، وكذلك «تقديمُهم عُمَرَ» - رضي الله عنه - للإمامة [7]بعهد أبي بكر[7] «قياساً لعَهْدِ أبي بكر - رضي الله عنه - إليه على عقدِهم إمامةَ أبي بكر - رضي الله عنه - في قضايا كثيرةٍ» مشهورة استعملوا فيها

---

(١) ساقطة من (آ).

(٢) هذا من جدل المتكلمين، ولعل المقصود به إلزام الخصم، وإلا فغير صحيح أن يخبر الرسول ﷺ عن شيء على سبيل الأمر به، وهو غير راضٍ عنه وهذا الكلام وأمثاله مما يؤخذ على المؤلف - رحمه الله - ويثير تهمة التشيع لديه.

(٣) حديث صحيح رواه الطيالسي في «مسنده» (٢١٣٣) من طريق سعد بن إبراهيم عن أنس رفعه: «الأئمة من قريش إذا حكموا عَدَلُوا، وإذا عاهدوا وَفَوْا، وإن اسْتُرْحِمُوا رَحِمُوا، فمن لم يفعل ذلك منهم، فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين لا يُقبل منهم صرف ولا عدل».

(٤ - ٤) ساقط من (هـ).

(٥) تحرفت في (ب) و(هـ) إلى: منهما.

(٦) رواه البخاري (١٣٩٩) و(١٤٠٠) و(١٤٥٦) و(٦٩٢٥) و(٧٢٨٥) ومسلم (٢٠) وأبو داود (١٥٥٦) والترمذي (٢٦٠٧) والنسائي ١٤/٥ من حديث أبي هريرة.

(٧ - ٧) ساقط من (آ).

القياسَ، «لا يقال: هٰذه الأخبارُ آحاد لا يثبُتُ بها» مثلُ هٰذا الأصل الكبير، «لأنا نقولُ: هي» وإن كانت آحاداً بالنظرِ إلى أفرادِها، فهي بـالنظر إلى مجموعِها «تواترٌ معنوي، كسَخاء حاتم، وشَجاعةِ عَلي»، كما تَقَرَّرَ في بابِ الإجماع في مثل هٰذا.

الخامس: لولا القياسُ لَخَلَتْ حوادثُ كثيرة عن حُكمٍ لكثرتِها وقلةِ النصوصِ، لا يُقالُ: يُمكنُ النصُّ على المقدماتِ الكُليةِ، وتُستخرجُ الجزئيةُ بتحقيقِ المناطِ. نحو: كُلُّ مطعومٍ رَبَوِيٌّ، ثم يُنْظَرُ: هل هٰذا مطعومٌ أو لا؟ لأنا نقولُ: مجردُ الجوازِ لا يَكْفي والوقوعُ منتفٍ، إذ أكثرُ الحوادثِ لم يُنَصَّ على مقدماتِها، فاقتضى العقلُ طريقاً لتعميمِ الحوادثِ بالأحكامِ، وهي ما ذكرنا.

السادس: قولُ معاذٍ: أجتهدُ رَأْيي، فَصُوِّبَ. لا يُقالُ: رواتُهُ مجهولون، ثم المرادُ تنقيحُ المَناطِ، لأنا نقولُ: رُوِيَ من طريقٍ جيدٍ وتُلُقِّيَ بالقَبولِ، والاجتهادُ أعمُّ مما ذكرتُم.

* * *

الوجه «الخامس: لولا القياسُ، لَخَلَتْ حَوَادِثُ كثيرة عن» أحكامٍ، لكثرةِ الحوادث، «وقلةِ النصوص»، فلا يوجد في كل حادثة[1] نصٌّ يَخُصُّها، ويُبَيِّن حكمَها، فاحتيجَ إلى إلحاقِ غيرِ المنصوص عليه [2]بالمنصوص عَليه[2] بطريق ظنيٍّ أو قطعيٍّ صيانةً لبعضِ الوقائع عن التعطُّل[3] عن حكمٍ شرعي، «لا يُقالُ: يُمْكِنُ النَّصُّ على المقدمات الكلية، وتستخرج» منها الأحكامُ «الجزئية بتحقيقِ المَناط» كما سبق في النوع الأول منه، «نحو» قولنا: «كلُّ مَطعوم رَبويٌّ، ثم يُنظر هل هٰذا» الأرُزُّ والذُّرةُ «مَطعومٌ» فيثبُتُ الحكمُ فيه، أو لا فلا[4]، ونحو: قدرُ الكفاية واجبٌ، ثم يُنظر هل هٰذا الرطلُ قدرُ الكفايةِ أم لا؟

(١) تحرفت في (آ) إلى: حاسة.
(٢ - ٢) ساقط من (آ).
(٣) في (آ): التعطيل.
(٤) في (آ): وإلا فلا.

«لأنا نقولُ» في جواب هٰذا السؤال: «مجرد» جواز ذٰلك، أعني النصّ على القواعد الكلية «لا يَكْفي» في إثباتِه، ووقوعه مُنتفٍ، «إذ أكثرُ الحوادثِ» والوقائع «لم ينصَّ على مقدماتها»، والجوازُ لا يستلزِمُ الوقوعَ، وحينئذٍ اقتضى العقلُ وحكمةُ الشرع وضعَ طريقٍ «لتعميم الحوادث بالأحكام. وهي ما ذكرنا» من القياس.

الوجه «السادس: قـولُ مُعاذٍ ـ رضي الله عنه ـ: أَجتهـدُ رأيي، فصُوِّبَ».

هٰذا إشارةٌ إلى الاستدلال بحديث مُعاذٍ وهو ما رَوَى شُعبة عن أبي عَونٍ الثَّقفي، عن الحارثِ بن عَمرو[1] ـ وهو ابنُ أخي المغيرة بن شعبة ـ عن رجالٍ من أصحاب مُعاذٍ رضي الله عنه، وَفي رواية عن أُناسٍ من أهلِ حِمْصَ عن مُعاذٍ أنَّ رسول الله ﷺ بَعث معاذاً إلى اليمنِ، فقال: «كَيفَ تقضي»؟ قال: أقضي بما في كِتابِ الله، قالَ: «فإنْ لم يَكُن في كِتابِ الله»؟ قال: فَبِسُنَّةِ رَسولِ الله، قال: «فإن لَم يكن في سُنَّةِ رسولِ الله»؟ قال: أجتهدُ رَأيي، قال: «الحمدُ لِلّه الذي وَفَّقَ رَسولَ رسولِ[2] الله»[3]. رواه أبو داودَ والترمذيُّ، وقال: لا نعرِفُه إلا مِنْ هٰذا الوجه، وليس هو عندي بمتصلٍ.

ووجهُ الاستدلال به أن مُعاذاً ـ رضي الله عنه ـ ذكر أنه يحكمُ بالقياس، فصوَّبَه النبيُّ ﷺ، أي: أخبرَ بتصويبه وتوفيقِه في ذٰلك، والنبي عليه السلام لا يُصَوِّب إلا صواباً، ولا يُقِرُّ إلا على حق[4].

قوله: «لا يُقالُ»، هٰذا اعتراضٌ على الحديث بوجهين:

أحدهما: أن «رُواتَه مجهولونَ»، وهم رجالٌ من أصحاب معاذ، أو أناس من أهل حمص، وروايةُ المجهول اختُلِفَ في العمل بها في جُزئياتِ الفروع،

---

(١) في (ب) و(هـ): «عمر» وهو خطأ.

(٢) ساقطة من (هـ).

(٣) تقدم تخريجه في ص ١٧٦.

(٤) في (هـ): إلا بالحق.

فكيفَ يُعملُ بها في إثبات هٰذا الأصل العظيم والقاعدةِ الكليةِ من[1] قواعد الدين؟

الوجه الثاني: أنه لو ثَبَتَ، لم يكن فيه دِلالةٌ على استعمالِ القياس، لأنه لم يصرِّحْ بلفظه، وإنما أتى بلفظِ الاجتهاد، فقال: أَجتهدُ رَأيي، و«المرادُ» به «تنقيحُ المَناطِ» كما سبق بيانُه.

قوله: «لأنا نقول»، أي: الجوابُ عما ذكرتم:

أما عن الوجه الأول، فلأنا نقولُ: قد «رُوِيَ من طريقٍ جيد»، وهو من طريقِ عُبادة بن نُسَي، عن عبد الرحمٰنِ بنِ غنم، عن مُعاذٍ، فزالت الجهالةُ عنه، ولو سَلَّمنا أنَّه لم[2] يُروَ من غير طريقه المجهول، لكن غايته أن يكون مُرسلاً، لكن تلقته الأمةُ بالقَبولِ، فلا يضرُّه الإرسال.

وأما عن الوجه الثاني، فنقولُ: لا يَصِحُّ حَمْلُ اجتهاده رأيه على تنقيحِ المَناطِ من وجهين:

أحدهما: أن الاجتهادَ أعمُّ من تَنقيح المناط، فحملُه عليه تخصيصٌ يحتاج إلى دليل.

الثاني: أن تَنقيحَ المَناطِ يَستدعي أن يكونَ هناك نَصٌّ يتنقح[3] المَناطُ فيه كما ذُكر في حديث الأعرابي، ومُعاذٌ ـ رضي الله عنه ـ أخبرَ أنه يَجتهدُ فيما ليس فيه نصُّ كتابٍ ولا سُنَّة.

واعلَمْ أَنَّ هٰذا جوابٌ قوي مَتين، فإن ساعده ثبوتُ الحديث[4] وصحته، نَهَضَ بالدِّلالةِ وإلا فلا.

---

(١) في (هـ): في.

(٢) ساقطة من (ب).

(٣) تحرفت في (ب) إلى: تنقيح.

(٤) تحرفت في (هـ) إلى: الحدث.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

قالوا: ﴿ما فَرَّطْنا في الكتابِ مِنْ شيءٍ﴾، ﴿تِبْياناً لِكُلِّ شيءٍ﴾ فالحاجةُ إلى القياس رَدٌّ له، ﴿وأنِ احْكُمْ بينَهُم بما أَنْزَلَ اللهُ﴾، ﴿فَرُدُّوه إلى اللهِ والرسولِ﴾ ولم يَقُل: الرأي.

قُلنا: المرادُ تمهيدُ طُرُقِ الاعتبارِ، والقياسُ منها، للإجماعِ على أنه لم يُصَرِّحْ بأحكامِ جَميعِ الجزئيات، وقولُكم: ما ليس فيه يَبْقَى على النفي الأصلي يناقضُ استدلالَكُم بالعُمومِ، ثم المرادُ بالكتاب: اللّوحُ المحفوظُ، فلا حُجَّةَ فيها أَصْلاً. والحكمُ بالقياسِ رَدٌّ إلى اللهِ والرسولِ، إذْ عَنْهُما تَلَقَّيْنا دليلَه.

قالوا: براءةُ الذِّمةِ معلومةٌ فكيفَ تُرْفَعُ بالدليلِ المظنونِ؟

قلنا: لازمٌ في العُمومِ، وخبرِ الواحدِ، والشهادةِ.

قالوا: شأنُ شَرْعِنا الفرقُ بينَ المتماثلاتِ وعكسُه، نحو غَسْلِ بولِ الجارية دونَ بَوْلِ الغلامِ، والغسـلِ من المَنِيِّ والحَيْضِ، دونَ المَذي والبولِ، وإيجاب أربعةٍ في الزِّنى دُونَ القتلِ، ونحوه كثيرٌ؛ ومُعْتَمَدُ القياسِ الانتظام.

قُلنا: لا نَقيسُ إلا حيثُ يُفهَمُ المعنى، والخِلافُ في فَهْمِ المَعْنَى مسألةٌ أخرى.

* * *

حُجج منكري القياس

قوله: «قالوا: ﴿ما فَرَّطْنا في الكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾» هٰذه حُجج[1] مُنكري القياس نذكُرُها، وأجوبتها:

أحدُها: أنهم قالوا: إثباتُ الحكمِ بالقياس مراغمةٌ للقرآنِ وردٌّ له، لأنَّ الله سبحانه وتعالى يقولُ: ﴿ما فَرَّطْنَا في الكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨]، ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الكتابَ تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: ٨٩]، وذٰلك يقتضي أن في

(١) في (هـ): حجة.

الكتاب كفايةً وغَناءً عن القياس، وإثباتُ «الحاجة إلى القياس ردٌّ» لذلك. وقال تعالى: ﴿وأن احْكُم بَيْنَهُم بما أَنْزَلَ اللَّهُ﴾ [المائدة: ٤٩]، ﴿فإنْ تَنَازَعْتُم في شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ والرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩]، «ولم يَقُل»: احكُم بَينهم[1] بالرأي، ولا رُدُّوه إلى «الرأي».

قوله: «قلنا»: هذا جوابُ الدليلِ المذكور، وتقريرُه أنَّ «المرادَ» بقوله عز وجل: ﴿ما فَرَّطْنَا في الكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨]، و﴿تِبْياناً لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: ٨٩] من حيثُ الإجمالُ «تمهيد[2] طُرُقِ الاعتبار» الكليّةِ، «والقياسُ» من تلك الطرق، لأن الكتابَ دلَّ على الإجماعِ والسُّنةِ بما سَبَقَ في الإجماع، وبقولِه سبحانه وتعالى: ﴿ما آتاكُم الرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾ [الحشر: ٧]، وإجماعُ الصحابة فَمَنْ بَعْدَهُم، وسنةُ الرسولِ ﷺ دَلاّ على القياسِ، وإنما قُلنا ذلك «للإجماع» منا ومن الخصم على أن الكتابَ لم يُصَرِّح فيه «بأحكام جميعِ الجزئيات» على جهةِ التفصيل والتعيين[3]، فوَجَبَ حملُ البيان الكلي فيه على ما ذكرناه من تمهيد طُرُقِ الاعتبار الكلية، وإلا فأينَ في الكتاب مسألة الجَدِّ مع الإخوةِ[4]، ومسألة العَول[5]، ومسألة الأكدرية[6] وغيرها من مسائل الفرائض، وأينَ فيه مسألة المبتوتة[7] والمفوّضة[8] ونحوها، وفي جميع ذلك

(١) تحرفت في (آ) إلى: منهم.

(٢) في الأصول: بتمهيد، والمثبت من البلبل.

(٣) في (هـ): والتعبير.

(٤) انظر «مجموع الفتاوى» ٣١/٣٤٢.

(٥) العَول في الفريضة: أن تزيد سهامها، فيدخل النقصانُ على أهل الفرائض.

(٦) الأكدرية: مسألة في الفرائض: وهي زوج وأم، وأخت لأب وأم وجد، للزوج النصف، وللأم الثلث، وللجد السدس، ثم يفرض للأخت النصف، لأنه لم يبق لها شيء ولا سقط لها ها هنا، ثم يجمع سدس الجد ونصف الأخت، فيقسم بينهما على ثلاثة، لئلا تفضل الأخت الجد فتصح المسألة من سبعة وعشرين للزوج تسعة وللأم ستة، وللجد ثمانية، وللأخت أربعة، وسميت بالأكدرية لتكديرها أصول زيد حيث أعال مسائل الجد، وفرض للأخت معه. انظر «الكافي» ٢/٥٣٠ - ٥٣١.

(٧) أبَتَّ فلان طلاق امرأته، أي: طلقها طلاقاً باتاً، وفي الحديث: «لا تبيت المبتوتة إلا في بيتها»: هي المطلقة طلاقاً بائناً. انظر (اللسان: بتت).

(٨) التفويض في النكاح: التزويج بلا مهر. (اللسان: فوض).

للّهِ تعالى حكمٌ شرعي، ثم إنَّكم أنتُم قد حَرَّمتم القياسَ، ولا نصَّ في الكتاب بتحريمه، وإنما استخرجتموه من أدلةٍ كلية عامَّةٍ على زَعْمِكم.

قوله: «وقولكم: ما ليس فيه يبقى على النفي الأصلي يُناقِضُ استدلالكم بالعموم» هٰذا إبطالٌ لعذرٍ لهم يعتذرون به عن دليلنا الخامسِ الذي سبق تقريرُه[1]، ولم نذكرْ هٰذا العذر في «المختصر» نصّاً، لكني نَبَّهْتُ عليه ها هنا بذكرِ جوابه. ٢١٢

وتقريرُ ذٰلك أن مُنكري القياس لَمَّا قيل لهم: لولا القياسُ، لَتعطلت حَوَادِثُ كثيرةٌ عن[2] أحكامٍ، لِعَدَمِ وفاء النصوص القليلة بالحوادِثِ الكثيرة؛ أجابوا بما سبق عند تقرير هٰذا الدليل، وبعُذْرٍ آخرَ، وهو المشارُ إليه ها هنا، وهو أن قالوا: لا نُسَلِّمُ تعطُّلَ شيءٍ من الحوادث عن الأحكام، بل ما ليس منصوصاً على حُكمِه في الكتاب والسنة يبقى على النفيِ الأصليِّ، أي: لا حكمَ له، لأن الأصلَ عَدَمُ الأحكام.

وجوابُه ما ذكرناه، وهو أن هٰذا الاعتذار يُناقِضُ[3] استدلالكم بعمومِ قوله سبحانه وتعالى: ﴿مَا فَرَّطْنا في الكِتابِ مِن شَيء﴾، ﴿تِبْياناً لِكُلِّ شَيء﴾، لأن ذٰلك بمقتضى استدلالِكم يُوجِبُ أَنْ لا حادثةَ إلا ولها في الكتاب حُكمٌ، فقولُكم بعدَ هٰذا: «ما ليس فيه يبقى على النفي الأصلي» إثباتٌ، لأنَّ من الحوادثِ ما[4] لا حُكْمَ له في الكتاب، وذٰلك عينُ التناقض.

قوله: «ثم المرادُ بالكتاب»، يعني في قوله تعالى: ﴿ما فَرَّطْنَا في الكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾: «اللَّوحُ المَحفوظ، فلا حُجَّةَ فيها» على مَحَلِّ[5] النزاعِ «أصلاً»،

---

(١) تقدم في ص٢٦٦.

(٢) في (هـ): من.

(٣) في (آ): مناقض.

(٤) ساقطة من (هـ).

(٥) في (هـ): في محل.

لأنَّ النزاعَ ليس في استيعابِ اللوح المحفوظ لجزئياتِ الموجودات وكلياتها، إنما النزاعُ في استيعاب القُرآنِ لذلك، بحيثُ يُستغنى معه عن القياس، وذكرَ ابنُ عَطيَّة في المراد بالكتاب في قولِه تعالى: ﴿ما فَرَّطْنا في الكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ قولين:

أحدهما: أنه[1] اللوحُ المحفوظُ كما ذكرنا فلا إشكالَ.

والثاني: أنه القرآنُ. قال: وهو الذي يَقتضيه نظامُ المعنى في هٰذه الآيات. قال: وعلى هٰذا القول، هو خاصٌّ في الأشياء التي فيها منافعُ المخاطبين[2] وطريقُ هدايتهم. وذَكَرَ في قولِه تعالى: ﴿تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ﴾، أي: مِمَّا يُحتاجُ إليه في الشرع، ولا بدَّ منه في المِلَّة، كالحلالِ، والحرام، والدعاء إلى اللهِ تعالى، والتخويفِ من عذابه. قال: هٰذا حصر[3] ما اقتضته عبارةُ المفسرين.

قلت: وفيه إشارةٌ إلى ما قُلناه، وذٰلك لأن في جزئياتِ[4] مسائلِ الفروع التي تثبت بالأقيسةِ ما لا ضرورةَ بتحقق[5] المِلَّة إليه، بل يحصُلُ اتباعُ الملة بدونها[6]، بل جميعُ مسائل الفروع تتحققُ المِلَّةُ بدونها، إذْ مَنْ أتى بالشهادتين مُخْلِصاً مع التزامِه أحكامَ المِلَّة اعتقاداً، ثم لم يأتِ بفَرْعٍ مِن فروع الدين، كان له حكمُ المسلمين في عَدَمِ الخلود في النار، وغيرِ ذٰلك مما يَلْحَقُ المسلمين، فدَلَّ ذٰلك على ما ذكرنا من أن المرادَ بالآية الخصوصُ.

قولهم: الحكمُ بالقياسِ ليس حُكماً بما أنزلَ الله ولا رَدّاً إلى اللهِ

---

(١) ساقطة من (هـ).

(٢) في (ب): المتخاطبين.

(٣) في (هـ): أخصر.

(٤) في (هـ): جريان.

(٥) في (ب): بتحقيق.

(٦) في (آ): بدونه.

والرسولِ[1].

قلنا: لا نُسَلِّمُ، بل «الحكمُ بالقياسِ» حكمٌ بما أنزل الله تعالى و «رَدٌّ إلى اللهِ والرسول، إذْ عنهما تَلَقَّينا دليلَه»، أي: دليل القياس، كما سَبَقَ تقريرُهُ من دلائلِ الكتاب والسنة.

الحجةُ الثانية لهم: «قالوا: براءةُ الذِّمَّةِ» من التكاليف «معلومةٌ» عملاً بموجب النفي الأصلي، والقياسُ مظنون لأنه إنما يُفِيدُ الظن، «فكيف تُرْفَعُ» البراءةُ المعلومة «بالدليل[2] المظنون»؟

والجوابُ: إن هذا «لازمٌ» لكم «في العُموم، وخبرِ الواحد، والشهادةِ»، فإن هٰذه كُلَّها إنما تُفيد الظَّنَّ، وقد رَفَعْنَا بها البراءةَ الأصلية باتفاقٍ. وهٰذا الجوابُ على جهةِ المناقضة الجدلية والإلزامِ. أما التحقيقُ في الجواب، فهو أن العلمَ ليس مشروطاً في التكاليفِ العَملية[3]، بل حصولُ الظنِّ فيه كافٍ ثبوتاً وزَوالاً على ما تقرَّرَ في نسخِ التواتُرِ بالآحادِ.

وحينئذٍ نقولُ: الكافي في[4] البراءة الأصلية هو الظَّنُّ، وله رفعُ القياس المظنون وغيره من الأدلةِ المظنونة، والزيادةُ على الظن غيرُ معتبرةٍ بوجهٍ من الوجوه، فوجودُها كالعَدَمِ. وهٰذا كما قيل: إن المُعْتَبَرَ في العِلَلِ الشرعية هو الطَّرْدُ دونَ العكس، فوجودُه كالعَدَمِ، لكنه تَرَجَّحَ به عند التعارض.

الحجة الثالثة: «قالوا: شأنُ شرعِنا الفَرْقُ بين المتماثلات وعكسه» ـ يعني الجمع بين المختلفات ـ «نحو: غَسل بَوْلِ[5] الجارية دونَ بول الغلام، والغُسْل من المَنِيِّ والحَيْضِ دُونَ المَذِيِّ والبَوْلِ» مع استواءِ ذٰلك كله في كونه

(١) في (آ): ولا رداً إلى ما أنزل الله والرسول.
(٢) في البلبل المطبوع: بالقياس.
(٣) تحرفت في (آ) إلى: العلمية.
(٤) ساقطة من (هـ).
(٥) ساقطة من (آ).

خارجاً من الفَرج نَجِساً، وإن قلنا بطهارةِ المني، قَوِيَ الإشكالُ، إذ يجب الغُسْلُ بخروجه مع طهارتِه دُونَ المَذي والبَول مع نجاستِهما، والقياسُ العكس، «وإيجابُ أربعةِ» شهودٍ «في الزِّنى دونَ القَتل» مع إفضائهما[١] إلى القَتل فيما إذا كانَ الزاني مُحْصَناً، وإن كان بِكْراً قَوِيَ الإشكالُ، إذ لا زُهوقَ فيه. ومع ذلك يُشترطُ فيه أربعةُ شهودٍ، والقتلُ الذي فيه الزُّهوقُ يُكتفى فيه بشاهدين، وكان القياسُ العكس احتياطاً للدماء، ونحوُ ذلك كثيرٌ[٢]، ككونه فَرَّقَ في حق الحائض بين قضاءِ الصوم والصلاة، وكلاهما عبادةٌ، وأباحَ النظر إلى الأَمَةِ[٣] دُون الحُرَّةِ، وكلتاهما امرأةٌ مَحَلٌّ للشهوة.

وجَمَعَ بين المختلفات، فأَوجب جَزاءَ الصيد على مَنْ قتلَه عَمْداً أو خطأً، وفَرَّق في التطيُّب وحَلقِ الشعر[٤] بين العَمد والخطأ، وكلُّها من محظوراتِ الإحرامِ، وأَوجبَ الكَفارةَ بالظِّهارِ والقَتلِ والإفطار واليَمين، وهي أفعالٌ مختلفة، ثم غايَر بين مقادير كفارتها، وأَوجبَ القتلَ على الزاني والقاتلِ وتاركِ الصلاة، والكافر[٥]، وجناياتُهم مختلفةٌ، وقالَ لأبي بُردة في التَّضحيةِ بالعَناق: «تُجزِئُكَ ولا تُجزِىءُ أَحداً بَعْدَكَ»[٦]. وقيلَ للنبي ﷺ: ﴿خَالِصَةً لَكَ مِنْ دُوْنِ المُؤْمِنِين﴾ [الأحزاب: ٥٠]، مع أَنَّ الجميع أَناسيٌّ مكلفون.

«ومُعْتَمَدُ القياس: الانتظامُ»، يعني: اتفاقَ المعنى في الأصل والفَرْعِ، وإذا كانَ هٰذا التفاوتُ واقعاً في الشرعِ لم نكن على ثقةٍ مِنَ انتظامِ[٧] معاني الأصول والفروع حتى يلحقَ المسكوتُ عنه بالمنطوق.

---

(١) تحرفت في (ب) إلى: اقتضائهما.
(٢) ساقطة من (هـ).
(٣) لعل إباحة النظر إلى الجارية مقصور على الجارية التي يُراد شراؤها.
(٤) في (هـ): وحلق شعر الرأس.
(٥) ساقطة من (آ) و(ب).
(٦) سيورده المؤلف بطوله في ص ٣٣٥، وقد تقدم تخريجه في ٢/٤١٢.
(٧) في (هـ): اتفاق.

قوله: «قلنا: لا نَقيسُ إلا حيثُ يُفْهَمُ المعنى، والخلافُ في فَهْمِ المعنى مسألةٌ أخرى». تقريرُ هٰذا أنا لا ننكرُ وقوعَ ما ذكرتم في الشرع، لكنَّا ما ادعينا عمومَ وقوع القياس في كلِّ صورةٍ من صُوَره، بل حيث فَهِمْنا أن الحكمَ ثَبَتَ لمعنىً من المعاني، ألحقنا به ما وُجِدَ فيه ذٰلك المعنى من الفروع، كالنَّبيذ مع الخمر، والأَرُزِّ مع البُرِّ. ولِهٰذا قُلنا: الأحكام إما غيرُ مُعلَّلٍ كالتعبُّدات، أو مُعَلَّلٌ كالحَجْرِ على الصَّبي لضَعْفِ عَقْلِه حِفْظاً لماله، أو[1] ما يترددُ في كونه مُعَلَّلاً أو لا، كقولنا: استعمالُ التراب في غَسْلِ وُلوغ الكلب هل هو تعبدٌ أم معلَّلٌ؟ وخَرَجَ على ذٰلك الخِلافُ في قيامِ الأُشْنان والصابون والغَسْلة الثامنة مقامَه؛ إن قلنا: هو تعبد، لم يَقُمْ غيرُه مقامَه، وإن قلنا: مُعلَّلٌ بإعانةِ الماء على إزالة[2] أثرِ الولوغ؛ قامَ ذٰلك مقامَه لوجود معنى الإزالة، وكذٰلك إن قلنا: هو تَعبُّد، كفى بالتراب مسمَّاه وإن لم يَعُمَّ أجزاءَ مَحَلِّ الوُلوغ، وإن قُلنا: هو[3] مُعَلَّلٌ، اشتُرِطَ تعميمُه به عملاً بمقتضى التعليل، وكذٰلك غَسْلُ اليد عند الوضوء وعند القيامِ من النوم إن قيل: هو عبادةٌ، وَجَبَت له النِّيةُ، وإن قيل: نظافة، لم يَجِبْ، ونظائرُ هٰذا كثير.

وبالجملة لا نقيسُ إلا حيثُ فَهِمْنا المعنى ووُجِدَتْ شروطُ القياسِ، فأما كونُ هٰذه المسألة الخاصة[4] مُعَلَّلةً أو غير مُعَلَّلة؛ فتلك مسألةٌ أُخرى خارجة عما نحن فيه يثبُتُ فيها من الحكم بالتعبد أو التعليل ما قامَ عليه الدليلُ.

واعلم أن الجوابَ المذكورَ عن الحجة المذكورة إجمالي[5]، والجوابُ التفصيلي أن الصُّوَرَ المذكورةَ فيها كلها أو جُلَّها يُمكنُ التخلصُ عنه إما بمنعِ

(١) في (ب): وما يتردد.
(٢) ساقطة من (هـ).
(٣) ساقطة من (ب) و(هـ).
(٤) في (ب): الحاصلة.
(٥) في (آ) و(ب): إجمال.

الحكم مِن فرقٍ أو جمعٍ بناءً على اختلاف المذاهب في ذٰلك، أو بإبداء المناسب.

أما غَسْلُ بولِ الجارية دونَ بول[1] الغلام، فقد سَوَّى الحَسَنُ بينهما في النَّضْحِ، وغيره في الغسل[1]، فلا نردُّ على ظاهرِ الخبر، فقد تكلم العلماءُ في الفرق بينَهُما بوجوه:

أحدها: أن آلةَ بول الغلام بارِزَةٌ عن سَمتِ بدنه، والناس أَميلُ إلى حَمله، فَيَكْثُر بولُه على الناس، فيَشُقُّ غَسْلُه عليهم[2]، بخلافِ الجارية فإن بولَها لا يجاوِزُها[3] إلى غيرها.

الوجه الثاني: أن يُقالَ: إنه اعتبرَ بولهما، فوجدَ بول الجارية أثقل من بول الغلام، وذٰلك مناسبٌ للفرق، ويؤكد هٰذا أن مِزاجَ الذكر حارٌّ، ومِزاجَ الأُنثى بارد، فيضعُفُ الهَضم، فتبقى الفضلةُ كثيفة، ذاتَ قِوَامٍ كثيف، فإذا تعلَّقت بالأجسامِ، كان أثرُها مُحتاجاً إلى الغَسْلِ بخلاف ذٰلك في الغلام.

٢١٣ الوجه الثالث: أنه لما[4] افترق مَنِيُّ الذكر والأنثى ناسبَ افتراق بولهما، غير أن الأمرَ في البول عكسه في المني، إذ مَنِيُّ الذكر غليظٌ أَبيض، ومَنيُّ الأُنثى رَقيقٌ أصفر، وبولُ الأُنثى أَغلظُ من بَول الذكر. وهٰذا تقريرٌ شَبَهي، وبالجملة فالحكم فَرعي، وهٰذه الأوصاف تصلُحُ لتقريره وتَقْوَى عليه.

وأما إيجابُ أربعة شهود في الزنى دون القتل، فقد قررتُه مبسوطاً[5] في «القواعد الصغرى» على وَجهٍ لا يُنكره عاقل.

وأما الفرقُ في حق الحائض بين قضاء الصوم دون الصلاة فلِكثرةِ الصلاة

---

(١) ساقطة من (آ).

(٢) ساقطة من (هـ).

(٣) في (ب) و(هـ): يتجاوزها.

(٤) في (ب): كما.

(٥) تحرفت في (هـ) إلى: متوسطاً.

وتكرُّرِها، فَيشق قَضاؤها دونَ الصوم، إذ هو شَهْرٌ في السنة، وهٰذا معنى مناسبٌ للفرق وكونُهما[1] عبادةً لا يقتضي استواؤهما في ذٰلك.

وأما إباحةُ النَّظر إلى الأَمة دون الحرة، فهو على إطلاقه ممنوعٌ، إذ النظرُ إليهما بشهوةٍ حرامٌ إذا لم يكن زوجاً أو سَيِّداً. وأما لغيرِ شَهْوةٍ، فيجوزُ من الأَمة إلى ما يظهَرُ منها غالباً في حال المِهنة والخِدْمةِ، لأن ذٰلك من شأنِها، فالتحرزُ من النظر إليه يَشُقُّ، كما قيل في وجهِ الحُرَّةِ وكَفَّيها لذٰلك، والنظر إلى وجهِها لحاجةِ الشهادةِ عليها، وإلى غير وجهها أيضاً لحاجةِ العلاج، لأن اجتناب ذٰلك يُورِثُ مَشقةً منتفية شرعاً، وهو الفرقُ من باب الاستحسـان الشرعي، وإلا فالقياسُ عَدَمُ الفرقِ بين الحُرةِ وغيرها، لكن ما ذكرناه مناسبٌ لثبوتِ هٰذا الاستحسان.

وأما قَتل الصَّيد عَمداً أو خطأً؛ فمِنَ العلماءِ مَنْ فَرَّق بينهما، وهو ظاهرُ النص والقياس، فلا يرد، ومنهم من سَوّى بينهما في وجوب الضمان تغليباً لمعنى إتلافِ حق الآدمي فيه، وذٰلك لا فرقَ فيه بينَ العَمْدِ والخطأ إقامةً لرسمِ العَدْلِ كما سبق في أول الكتاب، وذٰلك لأن قتل الصيد مترددٌ بين حَقِّ الله تعالى، وحق الآدمي، فمن حيثُ إن[2] قتله ارتكابٌ لما نَهَى اللهُ عز وجلَّ عنه هو حَقٌّ له سبحانه وتعالى، ومن حيثُ إن جزاءَه مصروفٌ إلى الآدمي هو حقٌّ له، وهٰذا هو المأخَذُ في الفرقِ والجمعِ في قتل الصيد، ثم إن مَن[3] قال بالفَرْقِ فيه، لم يرد عليه الفرقُ في التطيُّب وحلق الشعر[4]، لأن الكُلَّ عنده سواءٌ في الفرقِ بينَ العمد والخطأ، ومن فَرَّقَ بين التطيب والحَلْقِ دُونَ قتلِ الصيد غلبَ فيه إتلافَ حَقِّ الآدمي وفيهما حَقَّ اللهِ عـز وجل، على أن

(١) تحرفت في (آ) إلى: وكونها.
(٢) في (آ): في.
(٣) ليست في (آ) و(ب).
(٤) في (آ): حلق الرأس.

جميع[1] ذٰلك مُختلفٌ فيه بينَ القيّاسين، والخلاف في القياس مع جميعهم، فللمجتهدِ[2] منهم أن يلتزِمَ الفرقَ في الجميع[3]، أو التسويةَ في الجميع، فيسقُطُ عنه السؤالُ.

وأما إيجابُ الكفارةِ بأسبابها المذكورةِ، فأبو حنيفة ـ رحمه الله ـ مَنَعَ جريانَ القياسِ فيها لاختلافِ أسبابها ومقاديرها، وأجازَه في غيرها. ومن أَجْرَى القياسَ في الكفارات، فإنما أجراه حيثُ غلبَ على ظنه مناطُ الحكم، ووُجِدَتْ شروطُ القياس. وهٰذا هو[4] الجوابُ الإجمالي الذي سبق، مع أنَّ الكفارةَ إما جُبْران أو عُقوبة، والظاهرُ أن الشارعَ عَلِمَ أن كفارة كُلِّ واحد من هٰذه الأسباب يُكافئه جَبْراً أو زجراً، فَشَرعها فيه، لأنه عَدْلٌ، وهذا من العَدْلِ، وكذٰلك الكلامُ في وجوب قتل الزاني والقاتل ونحوه مع اختلافِ جناياتهم، فيحملُ الأمرُ على أن مفسدة أدنى هٰذه الجنايات توجبُ القتل، وسقطَ الزائدُ من المفسدة فيما فوقه من الجنايات تَفَضُّلاً أو تعذراً، إذ لا عقوبةَ وراءَ القتل، مع أنّا لا نُسَلِّمُ اتحاد كيفية القتلِ فيهم، بل القاتلُ يُفعل به كما فَعل بموجب العدلِ الذي دَلَّت عليه النصوصُ، والزاني إن كان بِكْراً، فلا قَتْلَ عليه، بل عليه[5] الجلد[6] والتغريبُ، فإن مات في الجلد، فزُهوقه غيرُ مقصودٍ للشرع، وإن كانَ ثَيباً، فيُجْلَدُ، ويُرْجَم حتى يموتَ، وفي ذٰلك من الألم والتعذيب أضعافُ ما في القتل بالسيف، لأنَّ جنايتَه أعظمُ من جناية القاتل، وجنايةُ الكافرِ، وإن كانت أعظمَ؛ غير أنَّ القتلَ بالكفر[7] حَقٌّ للّٰهِ تعالى فيفضلُ بتركِ

---

(1) ساقطة من (ب).

(2) تحرفت في (آ) إلى: فالمجتهد.

(3) في (ب): الجمع.

(4) ساقطة من (هـ).

(5) ساقطة من (آ).

(6) في (هـ): الحد.

(7) تحرفت في (هـ) إلى: بالكافر.

زيادةِ التعذيب والمُثْلَة بالرجم ونحوه.

والقتل بالزِّنى، إما حقُّ الآدمي، لأن الجنايةَ عليه بهَتْكِ العِرْض، وتضييعِ النسب، أو أنه حقٌّ مشتركٌ غَلَبَ فيه حَقُّ الآدمي لذلك فجُعِلَ كُفْئاً لسببه.

وأما حديثُ أبي بُردة رضي الله عنه: «تُجزِئُكَ ولا تُجزِىء أَحَداً بَعدكَ»[1] فقد بينت[2] وجهَه عند ذكر الحديث في «مختصر» الترمذي، ولم أنْشَطْ ها هنا لتقريره.

وأما قولُه سبحانه وتعالى: ﴿خالِصَةً لَكَ مِنْ دُوْنِ المُؤْمِنِين﴾ [الأحزاب: ٥٠]، فإن فضيلةَ الأنبياء عليهم السَّلامُ على غيرهم معلومةٌ بالاضطرار، وذلك مناسبٌ لتخصيصهم بما شاءَ الله عز وجل أن يُكرِمَهم[3] به، وكونُهم جميعاً أناسيَّ مكلفين لا يوجبُ التسويةَ بينهم في كل حكم، ولا يَمنعُ تفضيلَ بعضِهم على بعض، ولو ساغَ ذلك، للَزِمَ القَدحُ في النبوات بأن يُقالَ: كل الناس أناسيّ فكيف يختصُّ بالمعجز النبيُّ؟. وهٰذه شبهةُ الكفار حيث قالوا: ﴿ما أَنْتُم إلاَّ بَشَرٌ مِثْلُنَا﴾ [يس: ١٥]، ﴿أَبَشَراً مِنَّا وَاحِداً نَتَّبِعُهُ﴾ [القمر: ٢٤]، ﴿وَلَئِنْ أَطَعْتُم بَشَراً مِثْلَكُم إِنَّكُم إِذاً لَخَاسِرُون﴾ [المؤمنون: ٣٤].

فإن قيل: المعجز[4] والنبوةُ مَوْهِبةٌ من الله تعالى لأنبيائه عليهم السلام، خُصُّوا بها بحكمِ الإرادةِ الإلٰهية، فإن قلتم في أحكامِ الشرع المختصة بِمَحَالِّها دونَ نظائرِها كذلك[5]، صَحَّ ما قُلناه من بُطلانِ القياس.

قلنا: النُّبوةُ مَوهبةٌ لغير معنى أو لمعنى مناسبٍ، الأولُ ممنوعٌ، والثاني

---

(١) سيورده المؤلف بطوله في ص ٣٣٥، وقد تقدم تخريجه في ٢/٤١٢.

(٢) تحرفت في (ب) إلى: ثبت.

(٣) في (هـ): يلزمهم.

(٤) ساقطة من (هـ).

(٥) في (ب): لذلك.

مُسَلَّمٌ، وبه يتمُّ مقصودُنا، وذلك أن الله تعالى إنما وهب النبوة لأهلها[1] لِمَا اختصُّوا به على باقي العالم من زيادةِ الخيرِ، والصَّلاحِ، والطاعةِ، والعبادةِ، وتزكية النفوس، واكتساب الفضائل، واجتناب الرَّذائل، وإن كان ذلك بتوفيق الله عز وجل، بدليلِ قوله تعالى: ﴿اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رسالاته[2]﴾، [الأنعام: ١٢٤] وسائر ما مدح به الأنبياء عليهم السلام في القرآن الكريم.

وإذا ثبت أن اختصاصَهم بالنبوة لمعنى مناسبٍ له[3]، فكذلك الأحكامُ المذكورة، خُصَّت بأحكامها لمعنى مناسب.

فإن قيل: لكن أنتم تقولون: إذا فَهِمْنا المعنى المناسب أو المؤثرَ غير المناسب، أَلْحَقنا به ما في معنى[4] مَحَلِّه، كإلحاقِ النبيذ بالخمر، فهل نقولُ: إن المعنى المناسبَ للاختصاص بالنبوة في الأنبياء إذا وَجدتموه في آحادِ الناس تُلحقونه[5] في إثباتِ النبوة؟ إن قلتم: نعم، فلا قائلَ به، وإن قلتم: لا، فما الفرقُ؟.

قلنا: إن القياس مَدْرَكٌ ظَنيّ تَثْبُتُ به الأحكامُ، وإثباتُ النبوة حكمٌ قطعي، وهو أصلٌ لقواطعِ الشرائع وظنياتها، فلا يثْبُتُ بالقياس حتى لو كان أمر النبوة ظنياً، أو كان القياس مَدْرَكاً للنبوة قطعياً، لأثبتناها به، ولهٰذا لَمَّا كان المُعجزُ بشروطه دليلاً على ثبوت النبوة في شخص ما، عَدَّينا حكمَ الاستدلال به إلى غيره، فمن ظَهَرَ المعجزُ على يده [6 فقلنا مثلاً: إنما ثبت كونُ موسى عليه السلام نبياً لظهورِ المعجز على يده 6]، وقد ظهر المعجزُ[3] على يدِ عيسى

(١) في (آ) و(ب): بأهلها.

(٢) قرأ ابن كثير وحفص: «رسالته»، وقرأ الباقون: «رسالاته» بالجمع.

(٣) ساقطة من (آ).

(٤) ساقطة من (ب) و(هـ).

(٥) في (آ) و(ب): يلحق بهم.

(٦ - ٦) ساقط من (ب).

ومحمدٍ عليهما السَّلامُ، فدلَّ على صحة نبوتهما، لما كان هٰذا الاستدلالُ قاطعاً ثَبت بمثله النبوة القاطعة.

ومما يُورَدُ من نظائر هٰذه الصور على القياس أنَّ العجوزَ الشَّوهاءَ القَبيحةَ المَنْظَرِ تُحصِّن مَنْ شاء الله تعالى من الأحرار على البدل[1]، ومن شاء اللهُ من الإماءِ الحِسانِ لا تُحَصِّنُ آدمياً واحداً.

والجواب أن هٰذا ممنوعٌ عند بعض العلماء، منهم مالك ـ رحمه الله ـ وهو من القيَّاسين[2]، فيسقطُ السؤال، ومن التزمَه أَبْدى فرقاً مناسباً عنده، وهو نقصُ الرق وكان شبهةً في دَرْءِ الحَدِّ وهو تكلُّفٌ، إذ ليس مؤثراً. والصوابُ رأي مالك، ولو لم يَقُل به مالك، لجازَ للمجتهدِ التزامُه، إذ لا نَصَّ في نفيه ولا إجماعَ.

ومن ذٰلك قولُهم: لم قُطِعَ سارقُ القليل دونَ غاصبِ الكثير، وهو أحوجُ إلى الرَّدع؟.

والجواب: أن الغصب فِعلٌ ظاهر، ولا يخلو كل إقليم عن سُلطانٍ يكفُّ ظلم الظالم، ويُنْصِفُ المظلوم، إما تَقرُّباً إلى الله عَزَّ وجلَّ بالعَدْلِ، أو حِياطةً للملكِ وسياسةً له[3]، وذٰلك دافعٌ لمفسدةِ الغصب منعاً أو قطعاً، بخلافِ السرقة فإنها فِعلٌ خَفِيٌّ لا يَطَّلع عليه[4] السلطانُ، فوضعَ له الشرعُ زاجرَ القَطع، إذ بدونِ ذٰلك لا تزولُ المفسدة، والله تعالى أعلم.

وأما وجوبُ الغسل من خُروج المَنِيِّ دونَ البَول، فذكر بعضُ الأطباءِ له معنى مناسباً إن تَحقَّق، ولا أستطيعُ الآن تحقيقَه.

---

(١) في (ب): على المنظر.
(٢) في (هـ): القياس.
(٣) في (آ): وسياسته.
(٤) في (ب): عليها.

قالوا: لو أرادَ الشارعُ تعميمَ المَحالِّ بالأحكامِ لَعَمَّها نَصّاً، نحو: الرِّبا في كُلِّ مَكيلٍ ويتركُ التطويل.

قلنا: هٰذا تَحَكُّمٌ عليه كقولِ مَنْ حَرَّمَ المَلاذَّ: وَفِعْلُها لا يَضُرُّه، ثم لَعَلَّه أَبْقَى للمجتهدينَ ما يُثابونَ بالاجتهادِ فيه.

قالوا: كيفَ يَثْبُتُ حُكْمُ الفَرْعِ بغيرِ طريقِ ثبوتِه في الأصلِ.

قُلنا: مَنْ يُثْبِتُ الحكمَ في مَحَلِّ النص بالعلةِ لا يَرِدُ هٰذا عليه، ومَنْ يُثبته بالنصِّ يقولُ: القصدُ الحكمُ، لا تعيينُ طريقِه، فإذا ظَنَّ وجودَه اتبعَ بأي طريقٍ كانَ.

قالوا: غايةُ العلةِ أنْ تكونَ مَنْصوصةً، وهو لا يوجبُ الإلحاقَ، نحو: أعتقتُ غانماً لسوادِه، لا يقتضي عِتْقَ كُلِّ أسودَ من عبيدِه.

قلنا: وكذا لو صَرَّحَ، فقالَ: قِيسوا عليه كُلَّ أسودَ، فليسَ بوارِدٍ، بخلافِ قولِ الشارعِ: حَرَّمْتُ الخمرَ لشدتِها فقِيسوا عليه كُـلَّ مُسكرٍ، ثم بَيْنَ الشارعِ وغيرِه فَرْقٌ يُدْرَكُ بالنَّظر.

* * *

الحجة الرابعة: «قالوا: لو أراد الشارعُ تعميمَ المَحالِّ بالأحكام، لَعمَّها نصّاً، نحو» قوله: «الرِّبا في كل مَكيلٍ» أو في كل مَطعوم أو مُقْتات. «ويترك التطويل» بأن ينصَّ على تحريمه في ستة أشياء بدون بيانِ علَّتِه فيها، ثم يوقع الناس بعده في الاختلاف الطويل العريض في استخراج علةِ الرِّبا بتخريج المَناطِ[1]، فلما لم يَنُصَّ على تحريمِ تعميم المَحالِّ بأحكامها، دَلَّ على أنه لم يُرِدْ تعميمَها، وإنما أراد منها[2] ما نَصَّ عليه، وأحال الباقي على تحقيقِ

٢١٤

(١) في (آ): بتخريج علة المناط.

(٢) ساقطة من (آ).

المناط، أو على تنقيحه، أو البقاءِ على النفي[1] الأصلي.

والجواب: أن «هٰذا تَحكُّمٌ» على الشارع، وتحجر عليه، وهو[2] شَبيه بقول المُباحيَّة الذين قالوا: لا فائدةَ في تحريم المَلاَذِّ كالزِّنى والشُّرب ونحوه، إذ «فِعْلُها لا يضُرُّه»، وهو ينفعُ الناسَ. وقد ثبتَ باتفاقنا أن في ذٰلك حكمةَ الامتحان والابتلاء، فكذٰلك عدمُ تعميمه[3] المَحالَّ بالأحكام تنصيصاً له فيه حكمة، فلعله أبقى للمجتهدين مَجالاً في الأحكام [4]يُثابون بالاجتهاد فيه، ولو عَمَّ مَحالَّ الأحكام[4] بها، لم يبقَ لهم مَجالٌ في ذٰلك، إذ لو قال: كُلُّ مَكيلٍ ربوي، لثبت الحكمُ في الأَرُزِّ بالنص، ولم يحتج فيه إلى اجتهادِ المجتهد.

الحجة الخامسة: «قالوا: كيف يثْبُتُ حكم الفرعِ بغير طريق ثبوتِه في الأصل؟» وذلك لأن حكمَ الأصل ثابتٌ بالنص، كتحريم الخمرِ بالنص على تحريمها، وحكمَ الفَرْعِ ثابتٌ بالإلحاق كتحـريم النبيذ، فـالحكمُ واحد، والطريقُ مختلفٌ، فكيفَ يَصِحُّ هٰذا!.

والجواب: أن الناس اختلفوا في ثبوتِ الحكم[1] في الأصل، هل هو بالعلَّةِ التي هي المعنى المشارُ إليه من النص، أو بنفس النص؟ فمن أثبت «الحكمَ في مَحَلِّ النص بالعلةِ» لم يَرِدْ هذا السؤال عليه، لأنه إنما أثبتَ الحُكْمَ في الفرع والأصل بطريقٍ واحد، وهو معنى الإسكارِ مثلاً في الخمر والنبيذ. ومن أثبتَه في الأصل بالنص، قال: المقصودُ ثبوتُ الحكم لا تعيينُ طريقه بكونه نصّاً أو قياساً، أو نصاً في الأصل قياساً في الفرع، لأن الطريقَ وسيلةٌ، والحكمَ مَقْصِدٌ، ومع حصولِ المقصِدِ لو قُدر عدم الوسائل، لم يضُرَّ

---

(١) ساقطة من (هـ).

(٢) في (آ): هو، بدون الواو.

(٣) في (آ و ب): تعميم.

(٤ ـ ٤) ساقط من (هـ).

فَضْلاً عن اختلافِها. وهٰذا كمن قَصَدَ مكة ـ شَرَّفها الله تعالى ـ أو غيرها من البلاد لا حرج عليه من أي جهة دخلها.

الحجة السادسة: «قالوا: غايةُ العلة أن تكون منصوصةً، وهو» يعني النص عليها «لا يوجبُ الإلحاقَ»، يعني إلحاق الفرع بالأصلِ، «نحو» قول القائل: «أعتقت غانماً لسوادِه، لا يقتضي عِتْقَ كُلِّ أسودَ من عبيده»، وإذا لم يَقْتَضِ النصُّ على العلةِ الإلحاقَ فالإيماءُ والإشارةُ التي تُستخرج العلةُ منها بالاستنباط ـ وعليها مدارُ أكثر الأقيسة ـ أولى أن لا يقتضيه.

والجوابُ: أن هٰذا لا ينفع الخصمَ، لأنه لو صَرَّحَ بالقياس في العتق، لم يتعدَّ الوصفَ، فلو قال: أعتقتُ غانماً لسواده، و«قيسوا عليه كل أسود»؛ لما جاز عِتْقُ السودان بالقياس، لما سيأتي تقريرُه إن شاء الله تعالى. ولو قال: «حَرَّمتُ الخمرَ لشدتها، فقيسوا عليه كُلَّ مُسكرٍ»[1]؛ لَصَحَّ الإلحاقُ والتعدية، واتجهت التسويةُ عند أكثرِ منكري القياس، وهم القاشانية والنَّهروانية، وإذ بين البابين هٰذا الفرق، فكيفَ يَصِحُّ إلزامُ أحدِهما على الآخر، على أن من العلماءِ مَنْ ذَهَبَ إلى أنه إذا قال: أعتقتُ هٰذا العبدَ لسوادِه؛ يصحُّ الإلحاقُ، فيُعتقُ عليه كُلُّ أسودَ.

نعم اختلفوا في اشتراطِ نِيَّةِ العتق مع ذٰلك، وعلى هٰذا التقدير فالسؤالُ غيرُ واردٍ، والحكم ملتزم في البابين، وهذا هو مقتضى اللغة، فإنه لو قالَ: لا تأكل هٰذه الحشيشةَ لأنها سُمٌّ، أو: لا تأكل الإهليلج، لأنه مُسْهِلٌ، أو: لا تُجَالِسْ فلاناً، لأنه مبتدعٌ؛ فُهِمَ من ذٰلك التعديةُ، واجتنابُ[2] كل سُمٍّ ومُسْهِلٍ ومُبتدعٍ، وإنما منع من طرد ذٰلك في حقوق الآدميين عند الأكثرين التعبد، ثم إن الخصم مناقض لنفسه، إذ[3] احتجاجُه هاهنا بالقياس، لأنه قاس بطلانَ

(١) في البلبل المطبوع: مشتد.
(٢) في (آ): واجتنابه.
(٣) تحرفت في (آ) إلى: إذا.

القياس في أحكام الشرع على بطلانه في حقوق الآدميين، فإن صحَّ احتجاجُه بالقياس هاهنا، فلم لا يَصِحُّ الاحتجاجُ به[1] مطلقاً؟ وإن لم يَصِحَّ احتجاجُه به، لم يَقْدَحْ في احتجاجنا بالقياس، وأيضاً إذا[2] اعتقد الخصمُ صحةَ الاحتجاج في أصلٍ كبيرٍ وهو بُطلانُ القياسِ، فلِمَ لا يَصِحُّ احتجاجُنا في الفروع اليسيرة الخَطْبِ؟.

قوله: «ثم بَيْنَ الشارع وغيره فرقٌ يُدْرَكُ بالنظر»: بيان هٰذا الفرق أن أحكامَ الشرع مَناطُ ثبوتها الظَّنُّ توسيعاً لمجاري التكليف، وحقوق الآدميين لا تُنقل عنهم إلا بطريقٍ قاطع؛ إما احتياطاً لحقوقهم لِمَا اختصوا به من الحاجةِ والفقرِ الموجِبِ لتضييق الأمر في حقوقهم، أو لأنَّ حقوقَهم في الأصل مِلْكٌ للّٰهِ عز وجل، فتعبد في زوالها بالطريقِ القاطعِ، وأثبت التكاليفَ الشرعية بالطُّرُقِ المظنونة، ولله سبحانه وتعالى أن يَفْعَلَ في مُلْكِهِ ما يشاءُ.

ومن الفرقِ بين البابين أنَّ النبيَّ ﷺ إذا فُعل بحضرته شيء، فأقَرَّ عليه، استُفيدَ من ذٰلك رضاه به بشرطه لِحُصُولِ الظن بذٰلك، ولو أنَّ شخصاً باعَ مالَ إنسان بحضرته بأضعافِ قيمته، فسكت، ولم يُنكر، بل أظهرَ الاستبشار والفَرَحَ؛ لم يَصِحَّ البَيْعُ حتى يُصَرِّحَ بالإيجاب، أو يُعلَمَ رضاه أو يوكِّل فيه، فَعُلم بذٰلك أنَّ الشرع في حقوق المخلوقين ضَيَّقَ غايةَ التضييق بخلاف أحكام الشرع.

فإن قيل: هٰذا يلزَمُكم في بيع المعاطاة، فإن التراضي في البيع شرط بالنص[3]، وهو أمرٌ باطن خَفِيٌّ، ولم تعتبروا له صيغةَ الإيجاب والقبول، كما قاله الشافعي ـ رحمه الله تعالى ـ فهٰذا حقٌّ آدمي قد أزلتموه عنه بغيرِ طريقٍ

(١) في (آ): احتجاجه.
(٢) ساقطة من (آ).
(٣) تحرفت في (هـ) إلى: شرطاً لنص.

قاطع.

فالجواب: لا نُسَلِّمُ أنه غَيْرُ قاطع، بل المعاطاةُ تقترِنُ بها قرائنُ تدلُّ على الرِّضا قطعاً، وهي ثابتةٌ بين الأمة على توالي الأعصار في سائرِ الأقطار.

قالوا: لا قياسَ في الأصولِ، فكَذا في الفروعِ.

قلنا: ممنوعٌ بل في كُلٍّ منهما قياسٌ بحسبِ مطلوبِه قَطْعاً في الأولِ وظَنّاً في الثاني، ثم هُو قياسٌ، فإن صَحَّ صَحَّ مُطلقُه، وثَبَتَ القياسُ، وإلا بَطَلَ ما ذَكَرْتُم.

واعلَمْ: أنَّه قَدْ صَحَّ في ذمِّ القياسِ والرأيِ والحَثِّ عليهما أحاديثُ كثيرةٌ صَحيحةٌ صَريحةٌ، وطريقُ الجمعِ بينَهما حَمْلُ الذامَّةِ على حالِ وجودِ النصِّ والحاثَّةِ على حالِ عَدَمِه.

*   *   *

الحجة السابعة: «قالوا: لا قياسَ»، أي: القياس ممتنعٌ «في الأصول»، فليكن مُمتنعاً «في الفروع».

والجواب: أن هٰذا «ممنوعٌ، بل في كل منهما»، أي: في كل واحدٍ من أصول الدين وفروعه «قياسٌ بحسب مطلوبه قطعاً في الأول» ـ يعني في[1] الأصول ـ «وظناً في الثاني» ـ يعني في الفروع ـ لأن المطلوبَ في الأصولِ القطعُ وفي الفروع الظَّنُّ، فَيُعْتَبَرُ أن يكونَ القياسُ في الأصول قطعياً، ويكفي أن يكونَ في الفروع ظَنِّيّاً. ثم إن هٰذا قياسٌ منهم لامتناعِ القياس في الفروع على امتناعِه في الأصولِ على زَعْمِهم، فإن صَحَّ استدلالُهم بالقياس[2] هاهنا وَجَبَ أن يَصِحَّ مطلقُ القياس في سائر الأحكام، وإن لم يَصِحَّ قياسُهم هاهنا، بَطَلَ ما ذكروه من الاستدلالِ على إبطالِ القياس.

«واعلم أنه قد صَحَّ في ذمِّ القياس والرأي والحثِّ عليهما»، أي: استعمال القياس ومدحه

(١) ساقطة من (ب) و(هـ).

(٢) ليست في (آ) و(ب).

القياس والرأي، «أحاديثُ[1] كثيرة صحيحةٌ صريحة، وطريقُ الجمع بينهما» - أي: بين قسمي أحاديث ذم القياس والحث عليه - «حَمْلُ الذامَّةِ»، أي: هو أن تُحمل الأحاديثُ الدالة على ذمِّ القياس على ما إذا كان هناك نصٌّ، وتُحملُ الأحاديثُ الدالة على الحث عليه على ما إذا لم يكن هناك نَصٌّ، احترازاً من تناقُضِ الدليل الشرعي، ويُشبه هٰذا ما وَرَدَ في السُّنَّة من مَدْحِ الشاهد قبل أن يُسْتَشْهَدَ وذمِّه، فحملُ الذمِّ[2] على ما إذا كان صاحبُ الحق يَعْلَمُ به، ويعلم أن له به بينةً، إذ في المبادرةِ بالشهادةِ والحالة هٰذه نوعُ تَكَلُّفٍ وفضول، وربما اتهم الشاهد على المشهودِ عليه، كما حُكِيَ أن رجلاً حَضَرَ ليشهدَ عندَ الحاكمِ بحق، فقال له الحاكم: أتَشهدُ بهٰذا الحَقِّ؟ قال: نعم، وأَحْلِفُ، وأُخاصِمُ، قال: فَمِن هاهُنا ما تُقبل شَهادتُك.

وهٰذه الأحاديثُ التي أشرت إليها هي في كتابِ «أدبُ الفَقيه والمتفقِّه» للخطيب البغدادي - رحمه الله تعالى - ذكرها بأسانيدِها من الطرفين، وهي وافيةٌ بالمقصود من إثباتِ القياس وفوقَ المقصود، ولم يكنِ الكتابُ عندي الآن حتى أُثبتها هاهنا، وأيضاً آثرتُ الاختصارَ.

والفرق بينَ الرأي والقياس أن الرأيَ أعمُّ من القياس، والرأيُ على ضربين: رأي مَحْضٌ[3] لا يَستَنِدُ إلى دليل، فذٰلك المذمومُ الذي لا يُعَوَّلُ عليه، ورأي يَستندُ إلى النظر في أدِلَّةِ الشرع من النص، والإجماع، والاستدلال، والاستحسان وغيره مما ذكرناه من الأدلةِ المتفقِ عليها[4] أو المختلفِ فيها. ولهٰذا يُقال: هٰذا رَأي أبي حنيفة، والشافعي، وأحمد عن كل

(١) في (هـ) والبلبل المطبوع: آثار.
(٢) في (آ) و(ب): المدح.
(٣) ساقطة من (آ).
(٤) تحرفت في (آ) إلى: عليه.

حكم صارَ إليه أحدُهم، سواءٌ كان مُسْتَنَده فيه القياسُ أو دليل غيره، والقياس هو ما ذكرنا حدَّه، وهو اعتبارُ غيرِ المنصوص [1]عليه بالمنصوصِ عليه، وهو أخصُّ من الرأي، كما أن الاستحسانَ أخصُّ من القياس[1].

واعلَمْ أن أصحابَ الرأي بحسب الإضافةِ هم كُلُّ من تَصَرَّفَ في الأحكام بالرأي، فيتناولُ جميعَ علماء الإسلام، لأن كُلَّ واحد من المجتهدين لا يستغني في اجتهاده عن نَظَرٍ ورأيٍ، ولو بتحقيقِ المَناطِ وتنقيحه الذي لا نِزاعَ في صحته[2]. ٢١٥

وأما بحسب العَلَمية، فهو[3] في عُرْفِ السلف عَلَمٌ على أهل العراق، وهم أهلُ الكوفة، أبو حنيفةَ ومن تابعه منهم، وإنما سُمي هٰؤلاء أهلَ الرأي؛ لأنهم تَرَكُوا كثيراً من الأحاديث إلى الرأي والقياس؛ إما لعدم بلوغهم إياه، أو لكونه على خِلافِ الكتاب، أو لكونه روايةَ غيرِ فقيهٍ، أو قد أنكره راوي الأصل، أو لكونه خبرَ واحدٍ فيما[4] تعمُّ به البلوى، أو لكونه وارداً في الحدود والكفاراتِ على أصلهم في ذلك، وبمقتضى هٰذه القواعد لَزِمَهم تركُ العمل بأحاديث كثيرةٍ حتى خرَّج أحمدُ ـ رحمه الله تعالى ـ فيما ذكره الخَلَّال في «جامعه» نحو مئة أو خمس مئة حديثٍ صِحاحٍ خالفها أبو حنيفة، وبالغ بعضُهم في التشنيع عليه[5] حتى صنَّف كتاباً في الخلاف بينَ النبي ﷺ وأبي حنيفة، وكَثُرَ عليه الطعنُ من أئمة السلف حتى بلغوا فيه مَبْلَغاً ولا تطيبُ النفسُ بذكره، وأبى الله إلا عصمتَه مما قالوه، وتنزيهه[6] عما إليه نسبُوه.

(١ ـ ١) ساقط من (هـ).

(٢) في (هـ): لا نزاع فيه.

(٣) في (آ): هم.

(٤) في (آ): مما.

(٥) في (هـ): عليهم.

(٦) في (آ): تنزهه.

وجملةُ القول فيه: أنه قطعاً لم يُخالِف السنة عناداً، وإنما خالفَ فيما خالف منها اجتهاداً لحججٍ واضحةٍ، ودلائلَ صالحةٍ لائحة، وحججه بينَ الناس موجودةٌ، وقَلَّ أن[1] يَنْتَصِفَ منها مخالفوه، وله بتقديرِ الخطأ أجرٌ، وبتقديرِ الإصابة أجران، والطاعنون عليه إما حُسَّادٌ، أو جاهلون بمواقع الاجتهاد، وآخِر ما صَحَّ عن الإمام أَحمد ـ رضي الله عنه ـ إحسانُ القولِ فيه، والثناءُ عليه. ذكره أبو الوَرد من أصحابِنا في كتاب «أصول الدين» والله سبحانه وتَعالى أعلم بالصواب.

(١) تحرفت في (هـ) إلى: أي.

أركانُ القياس ما سبق.

فشرطُ الأصلِ ثبوتُه بنصٍّ، وإن اختلفا فيه؛ أو اتفاقٌ منهما ولو ثَبَتَ بقياسٍ، إذ ما ليس مَنْصُوصاً ولا مُتفقاً عليه لا يَصِحُّ التمسكُ به لِعَدَمِ أَوْلَويتِه، ولا يَصِحُّ إثباتُه بالقياسِ على أصلٍ آخرَ، لأنَّهُ إن كانَ بينَه وبينَ مَحَلِّ النِّزاعِ جامعٌ، فقياسُه عليه أَوْلى، إذْ توسيطُ الأصلِ الأولِ تطويلٌ بلا فائدةٍ، وإلا لم يَصِحَّ القياسُ لانتفاءِ الجامعِ بينَ مَحَلِّ النزاعِ وأَصْلِ أَصْلِه.

وقيلَ: يُشترطُ الاتفاقُ عليهِ بينَ الأمة، وإلَّا لَعَلَّلَ الخصمُ بعلةٍ لا تتعدى إلى الفَرْعِ، فإن ساعدَه المُستدلُّ فلا قياسَ، وإلا مُنِعَ في الأصلِ فلا قياسَ، ويُسمى: القياسَ المركب، نحو: العبدُ منقوصٌ بالرِّقِّ فلا يُقْتَلُ به الحُرُّ كالمُكاتَبِ، فيقولُ الخَصْمُ: العبدُ يُعْلَمُ مستحِقُّ دمِه بخلافِ المُكاتَبِ، إذ لا يُعْلَمُ مستحِقُّ دمِه الوارث أو السيد، وَرُدَّ: بأَنَّ كُلًّا منهما مُقلدٌ لإمامِه، فليسَ له منعُ ما ثَبَتَ مَذْهَباً له، إذْ لا يَتعين مأخَذ حُكمِه، ولو عَرَفَ فلا يلزَمُ مِنْ عَجْزِه عن تقريرِه فسادُه، إذ إمامُهُ أكملُ منه، وقد اعتقدَ صحتَه، ولأنه يُفْضي إلى تعطيلِ الأحكامِ لِنُدْرةِ المُجمعِ عليه.

* * *

قوله: «أركانُ القياس ما سَبق».

لَمَّا ثبتَ بالدليل صحةُ القياس وكونُه دليلاً شرعياً؛ وَجَبَ القول في أركانِه، وشروطِه، وما يتعلقُ به، فأركانُه ما سبق في أوله، وهي الأصلُ، والفرعُ، والعِلَّةُ، والحكمُ. وقد مَرَّ الكلامُ على بيان حقائقها وماهيّـاتها، والكلامُ هاهنا في بيانِ شرائِطِها ومُصححاتها.

«فشرطُ الأصلِ» ـ يعني الحكم في مَحَلِّ النص ـ أمورٌ: شروط الأصل

أحدها: أن يكون الأصل[1] ثابتاً «بنَصٍّ، وإن اختلفا» ـ يعني الخصمين ـ في الأصلِ، «أو اتفاق منهما» على ثبوتِه إذا دَلَّ عليه النصُّ، فإن وافقَ عليه الخصمُ، ثبت الأصلُ بالنص والاتفاقِ، وإن لم يُوافق عليه، [2]فالنص وافٍ[2] بإثباته، وهو حجةٌ على الخصم. وإنما اشْتُرِطَ ثبوتُ الأصل، لأنه ينبني[3] عليه الفرعُ، ويلحق به، وما لا ثبوتَ له لا يُتَصَوَّرُ بناءُ غيره عليه، وإنما اشترط إذا لم يكن منصوصاً عليه أن يكونَ متفقاً عليه بينهما ليكونَ غايةً ينقطِعُ عندها النزاعُ، لأن الأصلَ إذا كان مُختلَفاً فيه فالمعترِضُ كما يُنازِعُ في الفرع يُنازِعُ في الأصل.

مثال ما ثَبَتَ بالنص قولنا: إذا اختلفَ المتبايعان والسلعةُ تالفة، تحالفا، لأنَّهما متبايعان اختلفا، فوَجَبَ أن يتحالفا، كما إذا كانت السِّلْعَةُ قائمةً، والحنفيةُ يمنعون الحكمَ في الأصل، وهو التحالُفُ عندَ قيام السلعة على رأي لهم، فيدلُّ عليه قولُه عليه السَّلام: «إذا اختلفَ المُتبايعان تَحالفا أو تَرادّا»[4]، والترادُّ ظاهِرٌ في بقاءِ العين، على أن في بعض الروايات: «إذا اختلفَ البَيِّعان والسِّلْعَةُ قائمةٌ». وكذلك نقول في غَسْلِ وُلوغِ الخِنزير: حيوان نَجس، فيُغسلُ الإناء من وُلوغِه سَبْعاً قياساً على الكلبِ، فإن مَنَعُوا الحكم في وُلوغِ الكلب، دَلَّلْنا عليه بالحديثِ الصحيح المشهور فيه[5].

ومثال ما ثبت بالاتفاق قياسُ النبيذِ على الخمر، والأُرُزِّ على البُرِّ، والقتلِ بالمُثَقَّلِ على القَتل بالمُحَدَّدِ، وهو كثير.

قوله: «ولو ثبت بقياس»، أي: إذا كان الأصلُ مُتفَقاً عليه، حَصَلَ

---

(١) ليست في (آ) و(ب).

(٢ ـ ٢) ساقط من (هـ).

(٣) في (هـ): يبني.

(٤) تقدم تخريجه في ٢/٢٢٠.

(٥) تقدم في ٢/٢٢٧.

المقصود، ولو كان ثبوتُه بالقياس، وهو قولُ بعض أصحابنا، لأنه لَمَّا ثَبَتَ، صار أصلاً بنفسه، فجاز القياسُ عليه كالمنصوص والمجمع.

مثالُه: أن يقولَ: قد اتفقنا على تحريم الربا في الأَرُزِّ قياساً على البُرِّ بجامعِ الكيل، فيحرمُ في الذرةِ قياساً على الأَرُزِّ، لكن هٰذا يُفضي إلى العَبَثِ المذكور[1]، ويُنافي قولَنا بَعْدُ: إن الأصلَ لا يَصحُّ إثباتُه بالقياس، وسيأتي الكلامُ هناك في تحقيقِ هٰذا إن شاء الله تعالى.

قوله: «إذ ما ليس منصوصاً ولا متفَقاً عليه لا يَصِحُّ التمسكُ به لعدمِ أَولويته». هٰذا توجيهٌ لاشتراط كونِ حكمِ الأصل ثابتاً بنص أو اتفاقٍ، لأنه إذا لم يكن كذٰلك، لم يكن بكونه أصلاً مَقيساً عليه بأَوْلَى من أن يكونَ فَرْعاً مَقيساً على غيره، لأنه إنما اختَصَّ بكونه أصلاً لثبوته في نفسِه والاتفاق عليه، فإذا لم يَحْصُلْ له هٰذه الخاصةُ[2]، لم يكن بالأصالةِ أَوْلى من الفرع.

قوله: «ولا يصحُّ إثباتُه بالقياس على أصلٍ آخر» [3]إلى آخره[4]، أي: لا يصحُّ إثباتُ الأصلِ المَقيسِ عليه بقياسه على أصل آخر[3]، وإن شئتَ، قلتَ: لا يصحُّ أن يكونَ فرعاً لأصلٍ آخر[5].

مثاله: أن يَقيسَ الذُّرةَ على الأَرُزِّ المَقيسِ على البُرِّ، فلا يصحُّ، لأنه إن كان بينَ ذٰلك الأصل الآخر الذي قاس عليه ـ وهو البُرُّ هاهنا ـ وبينَ مَحَلِّ النزاع ـ وهو الذرةُ ـ جامعٌ، فقياسُ مَحَلِّ النزاع على ذٰلك الأصل الآخر البعيد وهو البُرُّ أولى، لأن توسيطَ[6] الأول الذي قاس عليه مَحَلّ النزاع، وهو الأَرُزُّ

(١) في (ب) و(هـ): العيب المذكور.
(٢) تحرفت في (ب) إلى: الحاجة.
(٣ ـ ٣) ساقط من (آ).
(٤) ذكر هنا في (هـ) عبارة «المختصر» بتمامها.
(٥) ساقطة من (هـ).
(٦) في (آ): توسط.

«تطويلٌ بلا فائدةٍ»، إذ عِوَض ما نقول: يحرمُ[١] التفاضلُ في الذرةِ قياساً على الأُرُزِّ، وفي الأرز قياساً على البُرِّ، فلنقل: يَحْرُمُ التفاضلُ في الذرةِ قياساً على البر، إذ توسيط[٢] الأرز في البين عبثٌ، «وإلا»، أي: وإن لم يكن بينَ الأصلِ الآخر الثاني، وبينَ مَحَلِّ النِّزاعِ جامعٌ، «لم يصحَّ القياسُ»، كما لو قاس الذرةَ على الأرز، والأرزَّ على الحديدِ، «لانتفاءِ الجامعِ بين مَحَلِّ النزاع» وهو الذُّرة، «وأصلِ أصلِه» وهو الحديدُ، الذي جعله أصلاً للأرز، الذي هو أصلُ الذرة.

وكذلك لو قال المستدِلُّ في اشتراط النيةِ للوضوء: عبادة، فيفتقرُ إلى النيةِ كالتيمم، فلو منع الحكم في التيمم، فأثبت الحكم فيه قياساً على الصلاة، فإنْ جمع بينَ التيمم والصلاة بكونهما عبادةً، قلنا: فَقِس[٣] الوضوء على الصلاة بجامعِ العبادة، ولا حاجةَ إلى توسيطِ التيمم، وإن جمعَ بينَهما بكون التيمم طهارةً، لم يَصِحَّ القياسُ، لأن الصلاة ليست طهارة، والجامعُ بينهما منتفٍ.

واعلم أنا قد ذكرنا[٤] قبلَ هٰذا بيسير أن الأصلَ يجوز أن يثبُتَ بالقياسِ، وهاهنا ذكرنا أنَّه لا يجوزُ، وهما قولان لأصحابنا، والقولُ بعدم الجوازِ هو المشهورُ لإفضاء القولِ بالجواز إلى العَبَثِ المذكور، ولا يُمْكِنُ أن يخرجَ للقولِ بالجوازِ فائدةٌ إلا أن يكونَ الأصل[٥] ثابتاً بقياس شبهي، ومَحَلُّ النزاع يلحَقُ[٦] به بقياس جَليٍّ بحيثُ يكون محلُّ[٧] النزاع بأصله أشبهَ منه بالأصل

(١) في (ب): تحريم.
(٢) في (آ) و(ب): توسط.
(٣) في (آ): نقيس.
(٤) في (هـ): بينا.
(٥) في (آ): «محل النزاع»، وفي (ب): محل الأصل.
(٦) في (ب): ملحق.
(٧) في (آ): يكون الأصل محل النزاع.

البعيد، كما لو جعلنا علةَ الفضة الوزنَ والثمنية[1] جميعاً، وقِسْنا عليه الحديدَ قياساً شبهياً لاشتراكِهما في الوزن، ثم قِسْنا الصُّفر أو الرصاص ونحوه على الحديد، لكن هٰذا أيضاً[2] لا جدوىٰ له، إذ القياسُ الجلي بينَ مَحَلِّ النزاعِ وأصله وهما الصُّفر والحديد مستندٌ إلى قياسٍ ضعيف شبهي، وهو قياسُ الحديد على الفضة، فلنسترح[3] من هٰذا التكليف، ولنجزمْ ببُطلانِ كون الأصل ثابتاً بالقياس.

قوله: «وقيل: يُشترط الاتفاقُ عليه»، أي: على الأصل «بين الأمةِ»[4]، ولا يكفي الاتفاق بين الخصمين عليه، «وإلا لعَلَّلَ الخَصْمُ»، أي: وإن لم يكن الأصلُ مُجمعاً عليه بين الأمة؛ جازَ أن يُعلل الخصمُ المعترض الأصلَ «بعلة لا تتعدَّى إلى الفرع، فإن ساعده المستدلُّ» (٥على ذٰلك٥)، انقطع القياسُ، «فلا قياس» (٦لِعدم المعنى الجامع بينَ الأصل والفرع٦)، وإن لم يُسَاعِدْه المستدلُّ على التعليل بذٰلك، بل عَلَّلَ بعلة متعدية إلى الفرع، مَنَعَه المعترضُ[7] علةَ الأصل، وقال: لا نُسَلِّمُ أن العلة في الأصل هٰذه العلةُ المتعدية إلى مَحَلِّ النزاع، بل هٰذه التي[8] لا تتعدَّى إليه، فينقطعُ القياسُ (٥أيضاً، «ويُسمَّى القياسَ٥) المركب» لِمَا سيأتي إن شاءَ اللهُ تعالى في آخرِ الأسئلةِ الواردة على القياس.

مثالُه: أن يقاسَ العَبْدُ على المكاتَبِ في عَدَمِ قتل الحر به قِصَاصاً،

---

(١) في (هـ): والثمنة.

(٢) تحرفت في (ب) إلى: نصاً.

(٣) في (آ): فلنتحرج.

(٤) تحرفت في (هـ) إلى: الأئمة.

(٥ ـ ٥) ساقط من (هـ).

(٦ ـ ٦) ساقط من (آ) و(ب).

(٧) في (هـ): المعترضة.

(٨) في الأصول: «الذي» والجادة ما أثبتناه.

فيُقال: العبدُ منقوصٌ بالرِّقِّ، فلا يُقتلُ به الحرُّ كالمكاتَبِ، [١]«فيقول الخصم» المعترض: «العبدُ يعلم مستحقّ دمه» وهو السيدُ «بخلافِ المكاتب»، أي: لا نُسَلِّمُ أن علةَ امتناع القصاص في المكاتب[١] كونُه منقوصاً بالرِّقِّ[٢]، بل كونُه لا يعلم من هو المستحقُّ لدمِه هل وارثُه أو سيدُه الذي كاتبه؟ لأنه بالكتابةِ صار فيه شيئاً بين الحُرية والرِّق، وذٰلك ظاهرٌ في أحكامه، فبتقدير أن يؤديَ يعْتقُ، ويكون مستحقُّ دمه وارثَه كسائرِ الأحرار، وبتقدير أن لا يؤديَ يَعُودُ رقيقاً، ويكون مستحق دمه سيدَه كسائرِ العبيد، فإن سَلَّمَ المستدلُّ أن العلة في المكاتب هي عَدَمُ العلم بمستحق دمه كما قال المعترض، امتنع قياسُ العبد عليه، لأن مُستحقَّ دمِه معلومٌ، وإن لم يُسَلِّمْ أن العلةَ ذٰلك بل هي نقص الرقّ، منع المعترض أن ذٰلك هو العلةُ في المكاتب، [٣]بل هي ما ذكره، أو منعِ الحكم فيه، فيقولُ: سلمتُ أن العلةَ في المكاتَبِ[٣] نقصُ الرق، لكن لا أُسَلِّمُ[٤] امتناعَ القصاص بينه وبينَ الحُرِّ، فالأمر دائرٌ بين منع[٥] العلةِ في المكاتب أو منعِ الحكم.

ومن هٰذا الباب لو قيل في قتل المرتدة[٦]: إنسان بدَّل دينه، فيقتل كالمُرتد، فيقول الخصم[٢]: لا أُسَلِّمُ أن العلةَ في قتل المـرتد تبـديل[٧] الدين، وإنما هي جِنَايَةٌ على المسلمين بتنقيصِ عددهم، وإعانةِ عَدُوِّهم عليهم، وهٰذا ليس موجوداً في المرأةِ، إذ ليست من أهل الإعانةِ والنِّكاية، فلا

(١ - ١) ساقط من (هـ).
(٢) ساقطة من (آ).
(٣ - ٣) ساقط من (ب) و(هـ).
(٤) في (هـ): نسلم.
(٥) في (ب): أمر.
(٦) في (هـ): المرأة.
(٧) ساقطة من (ب و هـ).

يَصِحُّ إلحاقُها بالمرتدِّ، فإن سَلَّمت هٰذه العِلَّة، انقطَعَ الإلحاقُ، وإن لم تُسلِّمها، فما[1] تُقبلُ العِلَّةُ في الأصل أو الحكم، وهٰذا بخلافِ ما إذا كانت العلةُ مُجمعاً عليها بين الأُمة، إذ لا يسوغُ للخصمِ الخروجُ عنها والتعليلُ بغيرها.

قلت: وحاصلُ المنعِ المذكور يرجِعُ إلى الفرق بين الأصلِ والفرعِ، كما فرق بينَ الحر والعبد بمعرفةِ المستحق وعدمه، وبينَ المرتدِّ والمرتدةِ[2] بوجود النكايةِ وعدمها.

قوله: «ورُدَّ»، إلى آخره[3]، أي: ورُدَّ اشتراطُ كون الحكم مُجمعاً عليه بأن المحذورَ اللازم من عَدَمِه لا يلزَمُ، وإذا لم يلزَمْ من عَدَمِ الإجماع على الأصل محذورٌ؛ لم يكن إلى اشتراطه ضرورةٌ، وإنما قلنا: إن المحذورَ المذكورَ ـ وهو تعليلُ الخصم بعلة لا تتعدى إلى الفرع إلى آخر ما قررتموه ـ لا يلزَمُ بوجهين:

أحدهما: أن كُلًّا من المستدل والمعترض «مُقلدٌ لإمامه، فليس له منعُ ما ثبت مذهباً له» ـ أي: لإمامه ـ لأنه إن[4] لم يتعين[5] مأخَذُ إمامه [6]في الحكم، فليس له أن يمنَعَ مذهبه على الجهالة، «ولو عَرَفَ» مأخَذَ إمامه[6]، لكن «لا يلزَمُ من عجزه عن تقريرِ» مذهب إمامه «فسادُه»، لاحتمال أن ذٰلك لقصوره عن تقريره، و«إمامُه أكملُ منه، وقد اعتقد صحته»، فلعله لم يثبت الحكمُ في الفرع لانتفاءِ شرط، أو وجودِ مانع، لا لعدمِ العلة التي ذكرها المستدلُ في الأصل.

---

(١) في (آ): ما.

(٢) في (هـ): المرأة والمرتد.

(٣) ذكر هنا في (هـ) عبارة «المختصر» بتمامها.

(٤) ساقطة من (آ) و(هـ).

(٥) في (هـ): يبين، وفي البلبل المطبوع: يتيقن.

(٦ ـ ٦) ساقط من (ب).

ومثاله: أن أبا حنيفة لم يمنَعْ مِن قتل المرتدة، لكون العلةِ في المرتدة[1] ليست بتبديلِ الدين، بل لأن المرأةَ وُجِدَ فيها نصٌّ خاص عنده[2] مَنَعَ مِن قتلها، وهو قوله عليه السلام: «نهيتُ عَن قَتل النّساءِ»[3]، فهو من باب تخصيصِ العموم، والعِلَّةُ في قوله: «مَن بَدَّل دينَه فاقْتُلوه»[4] فليس للحنفي أن يقول للحنبليِّ أو الشافعيِّ: إن سَلَّمت أن علةَ قتل المرتد إعانةُ العدو وإلا منعتَ قتله، مع أن قتلَه مذهبٌ لإمامه.

وحاصلُ الأمر أن المعترضَ إن زعم أن منعَه على مذهب إمامه، فالأمرُ بخلافِه، والفرضُ أنه كذلك، أي: أنه[5] منع ما ثبت مذهباً لإمامه، أما لو مَنَعَ على مذهب إمامه منعاً صحيحاً، مثل أن قيل له: جلدُالميتة نَجِسٌ[6]، فلا يَطْهُرُ بالدِّباغِ كجلد الكلب، فمنع حكم الأصل جازَ، لأنه مذهبُ إمامه، وإن مَنَعَ على غير مذهب إمامه لم يَجُزْ، لأنه إنما تصدَّىٰ لتقريره، فكيف يَعْدِلُ عنه، بل يكون بذلك مُنقطعاً، لأنه منتقلٌ، ثم لو ساغ ذلك، لما تمكَّنَ أحدُ الخصمين من إفحامِ خصمه غالباً، لأنه متى ألزمه حكماً، مَنَعَه على مذهبه أو مذهب غيره مِمَّن خالفَ فيه، فكان ينعكِسُ مقصودُ المناظرة، إذ هي طريقٌ وضعت لإظهار الحَقِّ باختصار، وفتحُ هذا الباب يوجبُ التطويلَ والشَّغْبَ[7] وتضييعَ الحق.

الوجه الثاني: أن اشتراطَ الإجماع على حكم الأصل «يُفضي إلى تعطيل الأحكام»، ويَمنعُ التوصلَ إلى إظهارها «لنُدْرَةِ المُجمعِ عليه» من ذلك.

---

(١) في (آ) و(ب): المرتد.

(٢) ساقطة من (ب) و(هـ).

(٣) انظر الجزء الأول، الصفحة ١٥٣.

(٤) تقدم تخريجه في ١٢٥/١.

(٥) في (آ): إن.

(٦) في (ب): «حلال»، وهو خطأ.

(٧) في (ب): والتعب.

قلت: وهاهنا وجهٌ آخر في نفي المحذور المذكور، وهو: أنَّ المعترض إذا نازَعَ في العِلَّةِ، أمكن المستدلُّ أن يُقرِّرَها بطريقها، ويُثبتَ علتَه المتعدية في الأصل، ثم يُحققَها في مَحَلِّ النزاع، إذ لا فَرْقَ بين إثبات العِلَّةِ في الأصل، وبَيْنَ إثبات حكم الأصل بالنص إذا خالف فيه الخَصْمُ، وقد سبق أنه يجوزُ.

وقيلَ: لا يُقاسُ على أصلٍ مختلَفٍ فيه بحالٍ، لإفضائه إلى التسلسلِ بالانتقال، ورُدَّ: بأنه رُكنٌ فجازَ إثباتُه بالدليلِ كبقيةِ الأركانِ.

وأن لا يتناولَ دليلُ الأصلِ الفرعَ وإلا لاستُغني عَنِ القياسِ.

وأن يَكُونَ معقولَ المعنى، إذْ لا تعديةَ بِدُونِ المعقوليةِ.

* * *

قوله: «وقيل: لا يُقاسُ على أصلٍ مختلَفٍ فيه بحال، لإفضائه إلى التسلسل بالانتقال»[1]، يعني أنه إذا قاس على أصلٍ مختلَفٍ فيه، مَنَعَه الخَصْمُ، فإن أثبته المُسْتَدِلُّ بقياس آخرَ، جازَ أن يَكُونَ مختلَفاً فيه أيضاً، فيمنعُه الخصم، ويُفضي إلى الانتقال من مسألة إلى أخرى، وينتشرُ الكلام، ويتسلسل، وإن أثبتَ الأصلَ بدليل غيرِ القياس، فرُبَّما كان ذلك الدليلُ مختلفاً فيه كالمرسَلِ والمفهوم ونحوه فَيُفْضِي إلى مثل ذلك.

قوله: «ورُدَّ»[2]، أي: وَرُدَّ هذا القولُ بأن الأصلَ «رُكْنٌ» من أركان القياسِ، «فجازَ إثباتُه» عندَ النزاع فيه «بالدليل كبقية» أركانِه من علةٍ وحكمٍ وغيرهما، والانتقال من مسألة [3]إلى مسألة[3] إذا عاد بثبوت مَحَلِّ النزاع، لم يمنَعْ، لأن المقصودَ إثباته، وهما ساعيان فيه بتقرير مقدماته، فهما بمثابةِ مَنْ يضربُ اللبن، ويعملُ الطين ليبنيَ جداراً[4]، وإنما ينكرُ هذا القاصرون الذين قَلَّتْ مَوادُّهم، فيرتبطون في مَحَلِّ النزاع لا يخرجون عنه، ويُسمونه انتشاراً[5] في الكلام وتفريقاً له، وليس كذلك. انتهى الكلامُ على الشرط الأول من شروط الأصل.

---

(١) في البلبل المطبوع: بالاتفاق.

(٢) ساقطة من (آ) و(ب).

(٣ - ٣) ساقط من (هـ).

(٤) في (هـ): ليبني جدار الدار.

(٥) في (آ): ارتباطاً.

الشرط الثاني: أن لا يكونَ دليلُ الأصلِ متناوِلاً للفرع، إذ لو تناوَلَ دَليلُ الأصل الفرعَ، لكان ثابتاً بالنص، واستغنى عن القياس.

مثاله: لو قاس السفرجلَ على البُرِّ في تحريم الرِّبا بجامعِ الطُّعْمِ، ثم استدلَّ على أنَّ العلةَ في البر الطُّعم بقوله عليه السلام: «لا تَبيعوا الطَّعامَ بالطَّعامِ إلا مِثْلاً بمِثْلٍ»[١] فإنَّ هذا النص يتناولُ السَّفرجل، فقياسُه على البُرِّ تطويلٌ، وكذٰلك لو قاس الذِّميَّ على المعاهدِ في عَدَمِ قتل المُسلم به بجامعِ اختصاص القاتل بفضيلةِ الإسلام، ثم استدَلَّ على العلة في الأصلِ بقوله عليه السلام: «لا يُقتَلُ مؤمِنٌ بكافِرٍ»[٢]، فإن هٰذا النص يتناولُ الصورتين، فهو قياس منصوص على منصوص، فلا يَصِحُّ[٣] كقياسِ[٤] البُرِّ على الشعير، والدراهمِ على الدنانير.

الشرط الثالث: «أن يكون» الأصلُ «معقولَ المعنى، إذ لا تعديةَ بدون المعقولية»، أي: ما لا يُعْقَلُ معناه، لا يُمْكِنُ القياسُ فيه، لأن القياسَ تعديةُ حكم المنصوص عليه[٥] إلى غيره، وما لا يُعْقَلُ[٦]، لا يُمْكِنُ تعديتُه، كأوقاتِ الصلواتِ، وعددِ الركعات، فلو قال قائل: الصبحُ إحدى الصَّلوات المكتوبة، فوَجَبَ أن تكونَ أربعاً كالعصرِ، أو ثلاثاً كالمغربِ؛ لم يَصِحَّ ذٰلك، لأن كونَ الظهر أو المغرب صلاةً ليس هو المقتضي لكونها أربعاً أو ثلاثاً، بل هٰذا تقديرٌ شرعي لا نَعْقِلُه. هٰذا الذي ذُكر في «المختصر» من شروط الأصل.

وقد ذَكَرَ الآمِدي في «المنتهى» أن شروطَ حكمِ الأصل تسعةٌ:

---

(١) تقدم تخريجه في ص ٧٧٢.

(٢) قطعة من حديث رواه البخاري (١١١) و(١٨٧٠) و(٣٠٤٧) و(٣١٧٢) و(٣١٧٩) و(٦٧٥٥) و(٦٩٠٣) و(٦٩١٥) و(٧٣٠٠) من حديث علي رضي الله عنه.

(٣) في (هـ): فلا يصلح.

(٤) في (آ): قياس.

(٥) ساقطة من (آ).

(٦) ساقطة من (هـ).

أحدها: أن يكونَ شرعياً[1]، إذ لو لم يكن شرعياً، لكان الحكمُ المتعدي إلى الفرع[2] غيرَ شرعي، فلا يكونُ الغرضُ من القياس الشرعي حاصلاً. قال النِّيلي في «شَرح جدل الشريف»: فلو لم يكن حكمُ الأصلِ شرعياً بأن كان عقليّاً أو لغويّاً، لما أفاد حكماً شرعياً، ولا عقلياً، ولا لغوياً، لأنَّ اللغةَ لا تَثْبُتُ قياساً على المذهب الصحيح، وكذٰلك الحقائقُ العقلية.

مثاله: لو قال: شراب مُشتد، فأوجب الحَدَّ كما أَوجبَ الإِسكار، أو كما وَجَبَ تسميتُه خمراً، فإن إيجابَه الإِسكارَ أمرٌ معقول، وتسميته خمراً أمرٌ لغوي، وإيجاب الحد أمرٌ شرعي، فلا يَصِحُّ قياسُه عليه[3]. قال: وتَظْهَرُ فائدتُه فيما إذا قاسَ النفي على النفي، فإذا لم يَكُنِ المقتضي موجوداً في الأصلِ، كان الحكمُ نفياً أصلياً، والنفي الأصلي ليس مِن الشرعِ[4]، فلا يُقاسُ عليه النفي الطارىءُ الذي هو حكم شرعي.

قلتُ: معنى كونِ النفي الأصلي ليسَ من الشرع أنه لم يَحْدُث بَعْدَ وجودِ الشرع، بل هو قَبْلَهُ، فلا يكونُ منه، كما قالت المعتزلةُ في الإِباحَةِ: ليست حُكماً شرعياً لثبوتها قبلَ الشرع، وليس المرادُ أن النَّفي ليس دليلاً شرعياً حيث يُحتاج إليه. ٢١٧

الشرط الثاني: أن يكونَ دليلُ ثبوتِ حكمِ الأصلِ شرعياً، إذ غيرُ الشرعي[4] لا يُفِيدُ (٥الحكمَ الشرعي، لأَنَّ الحكمَ٥) نتيجةُ الدليل، والنتيجةُ مِن جنس المنتج، فلو قالَ: العالَمُ مؤلَّفٌ، وكل مؤلَّف محدثٌ، فالخمرُ حرام؛ لم يَصِحَّ، لأن المقدمتين عقليتان، والنتيجةُ حكمٌ شرعي.

---

(١) تحرفت في (هـ) إلى: شرعاً.

(٢) ساقطة من (آ).

(٣) في (آ) و(ب): الشرعي.

(٤) في (هـ): الدليل.

(٥ ـ ٥) ساقط من (هـ).

الشرط الثالثُ: أن يكونَ ثابتاً غيرَ منسوخ، لأن حُكْمَ الفرع متوقفٌ على حكم الأصل، فلو نُسخ، لبَطَلَ، فيمتنعُ بناءُ حكمِ الفرع عليه.

الشرط الرابع: أن يكونَ حكمُ الأصل مما يقولُ به المستدِلُّ لِتكونَ العلةُ معتبرةً على أصله[1].

الشرط الخامس: أن لا يكونَ حُكْمُ الأصلِ معدولاً به عن سَنَنِ القياس بأن يكونَ غيرَ معقولِ المعنى، ولا نظيرَ له في الشرع لتعذُّرِ التعدية. وذكر الغزالي أن هٰذا الكلامَ مُجملٌ يحتاج إلى تفصيل، وذكرَ تفصيلَه وأطالَ فيه.

قلت: وذٰلك التطويلُ مُستغنىً عنه بأن يُقالَ[2]: ما عُدِلَ به[3] عن سَنَنِ القياسِ إن لم يُعْقَلْ معناه كالتعبُّدات وما أشبهَها مِن التخصيصات، لم يُقَسْ عليه، وإن عُقِل له معنى يَصْلُحُ أن يكونَ مقصوداً للشارِع لكونه مناسباً لتحصيلِ مَصْلَحَةٍ، أو دَفْعِ مفسدةٍ، ووُجِدَ ذٰلك المعنى في مَحَلٍ آخر، وغَلَبَ على ظَنِّ المجتهد جوازُ القياس، فلا مانعَ منه.

الشرط السادسُ: أن يقومَ الدليلُ على تعليلِ[4] حُكْمِ الأصل، وعلى جوازِ القياسِ عليه. وحكى الغزاليُّ الأول عن عثمان البَتِّي، والثانيَ عن قومٍ.

قال الآمِدي: وهو مختلَفٌ فيه، والحقُّ أنه إنما يُشْتَرَطُ الدليلُ العام[5] على ذٰلك، لا في كل أصلٍ بخصوصه.

الشرط السابع: أن لا يكونَ الأصلُ فرعاً لأصلٍ آخر. قال: وهو مذهبُ أصحابنا والكَرْخي، خِلافاً للحنابلة وأبي عبد الله البَصْري.

قلت: هٰذا الشرطُ ذُكر في «المختصر»، وبَيَّنا أن القول بجوازِ إثباتِ

---

(١) هٰذا شرط خاص بالمناظرة والمتناظرين، وليس شرطاً لإثبات الحكم الشرعي.

(٢) في (هـ): نقول.

(٣) تحرفت في (ب) إلى: عنه.

(٤) تحرفت في (آ) إلى: تعطيل.

(٥) في (ب): يشترط الدليل عن قوم العام.

الأصل بالقياس قولُ بعض أصحابنا، وأن الصحيح خلافُه.

وبَقِيَ مما ذكروه شرطانِ آخرانِ:

الاتفاق على حكمِ الأصل، وأن لا يَتَنَاوَلَ دليلُه الفرعَ. وقد ذُكِرَا[1] في «المختصر». وقال ـ أعني الآمِدي ـ في «جدله»: شروطُ الأصلِ منها ما يَرْجِعُ إلى حُكمه، ومنها ما يرجِعُ إلى عِلَّتِهِ.

وللقسم الأول شروطٌ ستة[2]:

الأول: أن يكون شرعيًّا.

الثاني: أن لا يكون متعبَّدَاً فيه بالعلم، لأن القياسَ لا يُفيدُ إلا الظنَّ، وحينئذٍ يتعذَّرُ القياس.

قلت: وهٰذا فيه نَظَرٌ، إذ لا يَمْتَنِعُ أن يكونَ حُكْمُ الأصل مقطوعاً به، ثم تعدَّىٰ إلى غيره بجامعٍ شبهي، فيكون حصولُه في الفرع مظنوناً، وليس من ضرورةِ[3] القياس أن يكونَ حكمُ الفرع مساوياً لحكم الأصلِ، إذ قد نَصُّوا على التفاوُتِ بينهما، وإنَّ حُكْمَ الفرع تارةً يكونُ مساوياً وتارة يكون[4] أقوى، وتارةً أضعف. هٰذا إن كان القياسُ شبهياً، وإن كان قياسَ العلة، فنحن لا نَقيس إلا إذا وُجدت علةُ الأصل في الفَرْع، وإذا وجدت فيه، أثَّرت مثل حكم الأصل، فيكونُ مقطوعاً أيضاً، وكذٰلك قياسُ الدلالة (٥لأن الدليل٥) يُفيدُ وجودَ المدلول، فدِلالةُ عِلَّةِ الأصل إذا وُجِدَتْ في الفرع، دَلَّت على وُجودِ العلة (٥إذا كان تعليلُ الأصل قطعياً٥) فيه، فصار كقياسِ العِلة.

والصحيحُ في هٰذا ما قاله الإمامُ فخرُ الدين: إذا كان تعليلُ الأصل قطعياً

---

(١) في (آ): ذكر.

(٢) في (هـ): والقسم الأول شروطه ستة.

(٣) في (هـ): صورة.

(٤) ساقطة من (ب) و(هـ).

(٥ ـ ٥) ساقط من (آ) و(هـ).

ووجودُ العلة في الفرع قطعياً، (١كان القياسُ قطعياً١) متفقاً عليه.

قلتُ: وإذا جازَ ذٰلك، جازَ ورودُ التعبد بالقياس بالقطع. وحينئذٍ لا يكونُ ما ذكره الآمِدي شرطاً.

الشرط الثالث: أن لا يكون معدولاً به عن سَنَنِ القياسِ، إذ القياسُ عليه غَيْرُ مُمكنٍ، وذٰلك على ضربين:

أحدهما: ما وَرَدَ غيرَ معقولِ المعنى، سواءٌ كانَ مستثنى عن قاعدةٍ عامة كتخصيص خُزيمة بكماله ببيِّنة عن قاعدة الشهادة[٢]، أو كان مُبتدأً به من غيرِ استثناء كالمقـدَّرات من الحدود، والكفـاراتِ، ونُصُبِ الزكـوات، وأعدادِ الركعات.

الضرب الثاني: ما وَرَدَ الشرعُ به ولا نظيرَ له معقولاً أو غيرَ معقول، كاللِّعان والقَسامةِ وضَرب الدِّية على العاقِلة وجوازِ المسح على الخُفين، فهٰذان الضربان منه[٣] لا يُمْكِنُ القياس عليهما لعدم فهمِ العلة، أو لعدم النظير.

الشرط الرابع: أن يكونَ متفقاً عليه بينَ الخصمين أو بينَ جميع عُلماءِ الأمة كما سبق، واختار في «المنتهى» أن المعترضَ إن كان مقلداً، لم يشترط الإجماعُ، إذ ليس له منعُ ما ثَبَتَ مذهباً لإمامِه كما سبق، وإن كان مجتهداً، اشترطَ الإجماعُ، لأن المجتهدَ ليس مرتبطاً بإمامٍ، فإذا لم يكن الحكمُ مُجمعاً عليه[٤] أو منصوصاً عليه؛ جازَ له أن يمنَعَه في الأصلِ، فيبطُلُ القياسُ، أو بتعين علةٍ[٥] لا تتعدَّى إلى الفرعِ كما سَبَقَ في سؤال التركيب. وهٰذا اختيارٌ حَسَنٌ جدّاً، لكن وقوعَه بعيدٌ.

(١ ـ ١) ساقط من (هـ).

(٢) سيورد المؤلف الحديث في ص ٣٣٥.

(٣) ساقطة من (آ) و(هـ).

(٤) ليست في (آ).

(٥) في (هـ): تعين عليه.

الشرط الخامس: أن يكون طريقُ إثباته شرعياً.

الشرط السادس: أن لا يكونَ منسوخاً، وإلا فالعلةُ المستنبطة منه تكونُ لاغيةً.

قال: وقد اشترطَ له قومٌ شرطين آخرين:

أحدهما: قيام[1] الدليلِ على وجوب تعليله.

الثاني: قيامُ الدليل على جوازِ القياس عليه. قال: وهما فاسدان. وقَرَّرَ فيه نحو ما سبق في «المنتهى» وأنهم إن[2] أرادوا قيامَ الدليلِ الظني الإجمالي العام على ذٰلك، فهو حَقٌّ، وإلا فلا.

أما القِسْمُ الثاني: وهو الشروط الراجعة إلى علَّةِ الأصلِ فستة أيضاً:

أحدها: أن يكونَ طريقُ إثباتها شرعياً كالحكم[2].

الشرط الثاني: أن تكون ظاهرةً جلية، وإلا لم يمكن إثباتُ الحكم بها في الفرع على تقديرِ أن تكون أخفى منه أو مساويةً[3] له في الخفاء.

قلت: الذي يَظْهَرُ من كلامه أن العلةَ يَجبُ أن تكونَ في الأصل أظهَرَ منها في الفرعِ.

وقولُ الأصوليين: القياسُ في معنى الأصل يقتضي استواءَ حالتها في المَحلين.

الشرط الثالث: أن تكونَ مُطَّرِدَةً بحيثُ يُساويها[4] الحكم أينَ وُجدت. وذكر كلاماً طويلاً موضعُه عند تخصيص العِلَّةِ، وسيأتي إن شاء اللهُ تعالى.

الشرط الرابعُ: أن تكونَ متحدةً في الأصل، أي: لا يكونُ معها فيه عِلَّةٌ

---

(١) ساقطة من (آ) و(ب).

(٢) ساقطة من (آ).

(٣) تحرفت في (آ) إلى: مساوياً.

(٤) في (ب): يساوقها.

أخرى. وذكر كلاماً طويلاً موضعُه عند ذكرِ تعليل الحكم بعلَّتين[١]. وسيأتي إن شاء الله تعالى.

الشرط الخامسُ: أن تكونَ مضبوطةً بحيثُ لا تتخلَّفُ عنها حكمتها التي هي غايةُ إثباتِ الحُكم ومقصوده، وإلا فهي باطلةٌ، كمن ضَبَطَ حِكمة القصاص وهي الصِّيانةُ عن التفويت بالجرح فقط، إذ يلزَمُ منه وجوبُ القصاص على مَنْ جَرَحَ ميتاً مع تيَقُّنِ عَدَمِ الحكمة المطلوبة.

الشرط السادس: أن العلةَ إن كانت مستنبطةً فشرطُها أن لا تَعُودَ بإبطالِ ما استنبطت، كما إذا استُنْبِط من وجوبِ الشاة في الزكاة[٢] دفعُ حاجات الفقراء، وسَدُّ خَلَّاتهم، فإن ذلك يوجبُ تركَ النص المستنبط منه بتجويز أداءِ القيمة في الزَّكاة، وإنما اشترط ذلك لئلا يُفضي إلى[٢] تركِ الراجحِ إلى المَرجوحِ، إذ الظنُّ المستفادُ من النصِّ أقوى مِن المستفادِ من الاستنباط.

شروط الفرع

وقد ذكرتُ لك في حكم الأصلِ عباراتٍ مختلفة يتكرَّرُ بعضُها قصداً لإيضاحِ المذكور باختلافِ العبارات، فإنه مُحصلٌ[٣] لذلك، وذكرتُ شروطَ العِلَّة مع شروطِ الأصل وإن كان موضعُها في «المختصر» فيما بعدُ، لأني ذكرتُ معنى كلامِه على نحو ترتيبِه، وسأُحِيلُ على ما ذكرتُه هاهنا عند شروط العِلَّةِ إن شاءَ الله تعالى.

---

(١) في (آ): عند تخصيص العلة.
(٢) ساقطة من (آ).
(٣) في (آ): يحصل.

وشرطُ حكمِ الفَرْعِ مساواتُه لحكمِ الأصلِ، كقياسِ البيعِ على النكاحِ في الصحةِ؛ والزّنى على الشُّرْبِ في التحريمِ، وإلا لَزِمَ تَعدُّدُ العلةِ، وهو خِلافُ الفَرْضِ، أو اتحادُها مَعَ تفاوتِ المعلولِ، وهو محالٌ عَقلاً، وخلافُ الأصلِ شرعاً، ولأنه إن كانَ دونَ حكمِ الأصلِ فالعلّةُ تقتضي كمالَه، وإن كانَ أعلى فاقتصارُ الشارعِ على حكمِ الأصلِ يقتضي اختصاصَه بمَزيدِ فائدةٍ، أو ثبوتِ مانعٍ، وأنْ يكونَ شرعياً لا عَقلياً، أو أُصولياً عِلمياً، إذِ القاطعُ لا يثْبُتُ بالقياسِ الظنيِّ؛ وفي اللغوي خِلافُ سَبَقَ.

* * *

قوله: «وشرطُ حكمِ الفَرْعِ مساواتُه لحكمِ الأصلِ» إلى آخره[1]. هٰذا ذكر[2] ما يُشترطُ للركنِ الثاني من أركانِ القياس، وهو الفرعُ، وذٰلك شرطان في «المختصر»:

أحدهما: أن يكونَ حُكْمُه مساوياً لِحُكْمِ الأصل، «كقياسِ البيعِ على النكاحِ في الصحةِ»، كقولنا في بيعِ الغائب: عقدٌ على غائبٍ، فصَحَّ قياساً على النكاح، وكقياس «الزّنى على الشربِ في التحريم»، وكقياسِ الصوم على الصلاة في الوجوب.

قوله: «وإلا لَزِمَ تعددُ العلة، وهو خِلافُ الفَرْضِ»، أي: وإن لم يكن حكمُ[3] الفَرْعِ مُساوياً لحكم الأصل، لَزِمَ أَحَدُ أمرين: إما تعددُ العلةِ في الفَرْعِ والأصلِ، وأن تكونَ العلةُ في أحدهما غيرَ العلةِ في الآخر، إذ لو

(١) ذكر هنا في (هـ) عبارة «المختصر» بتمامها.
(٢) ساقطة من (آ).
(٣) ساقطة من (آ) و(هـ).

اتَّحَدَتْ فيهما[١]، لما اختلفَ أثرُها، وهو الحكمُ، لكنَّ تعددَ العلة [٢]خلافُ الفرض[٢]، أي: خِلافُ التقدير، إذ التقديرُ تعدية حكم الأصل إلى الفرعِ بعلته. وإما اتحادُ العلةِ «مع تفاوُتِ المعلول، وهو مُحالٌ عَقْلاً، [٣]وخلاف الأصل شرعاً»؛ أما أنه «محالٌ عَقْلاً»[٣]؛ فلأن العلةَ العقلية إذا اتَّحد مَحَلُّها، أو تعدَّدَ واستوى في قَبولِه لأثرها[٤]، لا يؤثرُ أثراً مُختلفاً، بل مُتساوياً، كالكسرِ مع الانكسار، والتسويدِ مع الاسوداد، فإنا إذا فَرَضْنا جِسْمَيْنِ مستويين في قَبولِ التسويد، وسوَّدناهما تسويداً متساوياً، كان اسْوِدَادُهُما متساوياً، كالثوبين يُصبغان بصبغٍ واحد.

218

وأما كونُ ذلك «خلافَ الأصل شرعاً»، فلِمَا تَقَرَّرَ من أن الأصل ورودُ الشرعِ على وفْقِ العقل. وقد بَيَّنا أنَّ اتحاد العلة مع تفاوُتِ المعلول ممتنعٌ عقلاً، فلو قدَّرْنا[٥] وقوعه شرعاً، لكان ذلك خلافَ الأصل في الشرع من جهةِ أن الأصل موافقتُه للعقل، ومخالفتُه له في التعبدات ونحوها خلافُ الأصل، وإنما قُلنا: إن ذلك خلافُ الأصل شرعاً، ولم نَقُلْ: إنه مُحَالٌ شرعاً، لأن عِلَلَ الشرعِ وضعيةٌ على جهةِ التعريف للحكم، فلا يَمْتَنِعُ أن يكونَ الوصفُ الواحد مُعَرِّفاً لحكمين متفاوتين بخلاف العلةِ العقلية، فإنها حقيقة مؤثر يَستحيلُ فيها ذلك.

قوله: «ولأنه إن كانَ دونَ حكم الأصل»، إلى آخره[٦]. هذا دليلٌ آخر على امتناع تفاوُتِ الحكم في الأصل والفرع.

---

(١) تحرفت في (آ) إلى: فيها.
(٢ - ٢) مكرر في (هـ).
(٣ - ٣) ساقط من (ب).
(٤) في (هـ): في قبولها أثرها.
(٥) في (ب): قُدر.
(٦) ذكر هنا في (هـ) عبارة «المختصر» بتمامها.

وتقريرُه: أنهما لو تفاوَتَا، لكان حكمُ الفرع إما دونَ حكم الأصل في تحصيل الحِكمةِ المطلوبة، أو أعلى منه، فإن كانَ دونه كما إذا قِسْنا النَّدْبَ على الوُجوبِ، فَعِلَّةُ الأصل تقتضي كمالَ حكمِ الفرع، ولم يَحْصُلْ، لأن حكمةَ الوجوبِ ومصلحته أكملُ من حكمةِ الندب، فقد تخلفَ عن عِلَّةِ[1] الأصل مقتضاها، فَيَبْطُلُ القياسُ، «وإن كان أعلى» منه، كما إذا قِسْنا الوجوب على النَّدْبِ، «فاقتصارُ الشارع[2] على حُكم الأصل يَقْتَضي» أنه اختص بمزيدِ فائدةٍ أوجبت تعيينَه والاقتصارَ عليه، أو بثبوت مانعٍ مَنَعَ من مجاوزتِه اختص بمزيدِ فائدة، لأن الحكيمَ إذا عنَّ له أمران، أحدُهما أرجحُ من الآخر، لا يَعْدِلُ عن الراجحِ إلى المَرجوحِ إلا لمانعٍ من الراجح، أو زيادةِ فائدةٍ في المرجوح. وأياً ما كانَ يلزَمُ من زيادةِ حكمِ الفرع على الأصل مخالفةُ ما ثَبَتَ في نَظَرِ الشارع[3] لأن اقتصارَه على الندب في الأصل إن كان لمزيدِ فائدةٍ، فزيادةُ الوجوب في الفرع[4] مُفَوِّتٌ لتلك الفائدة، وهو تثقيلٌ في التكاليف، وإن كان لمانعٍ مَنَعَ من إثبات زيادةِ الوجوب في الأصل، فوَجَبَ أن يمنعنا من إثباتها في الفَرع[5] ما مَنَعَ الشارعَ من إثباتها في الأصل، لأن حكمَ الفرعِ[6] متلقّىً عن حكمِ الأصل، واجتهادُ القائس في الفرعِ تابعٌ لحكم الشرعِ في الأصل.

وقد يكونُ الخلافُ بين حكمِ الأصلِ والفرع بالنفي والإثبات، كما يُقالُ[7] في تقريرِ السَّلَمِ المُؤَجَّلِ: لَمَّا بَلَغَ برأس المالِ أقصى مراتبِ الأعيان

---

(١) في (آ) و(هـ): حكمة.
(٢) في البلبل المطبوع: الشرع.
(٣) في (هـ): الشرع.
(٤) في (آ) و(ب): الفروع.
(٥) في (آ): الفروع.
(٦) في (آ): «الأصل»، وهو خطأ.
(٧) في (هـ): يقول.

وهو الحلولُ؛ وَجَبَ أن يبلُغَ بالمُسلمِ فيه أقصى مراتبِ الديون، وهو التأجيلُ، فإن هٰذا قياسٌ لإثباتِ الأجلِ في المسلم فيه على نفيه في الثمن. ومِن هٰذا الباب قولُهم في طهارةِ الأحداث: طهارةٌ، فيستوي مائعُها[1] وجامدُها في النية قياساً على الاستنجاءِ، فإنه قياسٌ لإثباتِ النية في طهارة الحَدَثِ على نَفيها[2] في طهارةِ الاستنجاء. وفي هٰذا خِلافٌ، والأشبهُ صحتُه، وليس هو مِن باب قياسِ الإثبات على الإثباتِ، لأنَّهم إنما قاسُوا التسويةَ في إحدى الطهارتين على التسوية في الأخرى، والتسوية ليست نفياً [3]في إحدى الطهارتين[3]، ولا إثباتاً، بل متعلقة بالنفي والإثباتِ، وذٰلك لأن طهارةَ الاستنجاء لا تُشْتَرطُ فيها النيةُ، سواءٌ كانت بالماءِ أو بالحجر، فقد سوى بينهما في عَدَمِ النيةِ، ثم اتفقنا في طهارةِ الحَدَثِ بالجامد، وهو التيممُ على اشتراطِ النيَّةِ، فَوَجَبَ أن تُشترطَ النيةُ فيها بالماء، وهو الوضوء، تسويةً بينَ مائِعها وجامدِها.

قال الغزاليُّ: يُشْتَرَطُ أن لا يفارقَ حكمُ الفرعِ حكمَ الأصل، لا في جنسه، ولا في زيادةٍ، لأن القياسَ عبارةٌ عن تعديةِ الحكمِ من مَحَلٍّ إلى مَحَلٍّ، فكيف يختلف؟

قال الشيخ أبو محمد: فإذا ثَبَتَ في الفرع غيرُ حكم الأصل؛ لم يكن ذٰلك تعديةً، بل ابتداءَ حكمٍ.

الشرطُ الثاني لحكم الفرع بأن يكون حكماً «شرعياً» فرعياً، «لا عقلياً»، ولا «أصولياً علمياً»، أي: يُطْلَبُ فيه العلمُ، لأنَّ ذٰلك قطعيٌّ، والقياسُ إنما يُفيدُ الظن، والقاطعُ لا يثْبُتُ بالظنيِّ.

قلت: قد سَبَقَ ما في هٰذا وأن القياس قد يكون قطعياً.

---

(١) في (ب) و(هـ): فيستوي بين مائعها.

(٢) تحرفت في (آ) إلى: نفسها.

(٣ ـ ٣) ساقط من (ب) و(هـ).

قوله: «وفي اللُّغوي خِلافُ سَبَق»، أي: فإن كان حكم الفرعِ لُغوياً كقياسِ النبيذ على الخمرِ في تسميته خمراً، واللائطِ على الزاني في كونِه زانياً، والنَّبّاشِ على السارقِ في كونه سارقاً، فهٰذا قياسٌ لغوي، وفيه «خلافُ سَبَق» في أوَّل الكتاب في أن اللغةَ تثبتُ قياساً، وقد ذُكر لحكمِ الفَرْعِ شروطٌ أُخَرُ:

منها: أن لا يُمكنُ الاستدلالُ عليه بالنص، إذ يكونُ إثباته بالقياسِ حينئذٍ من باب فسادِ الوضع، كما يُقالُ في عَدَمِ إجزاء عِتْقِ الرقبةِ الكافرة في كفَّارةِ الظِّهار: تحرير في تكفير، فلا تُجزىءُ فيه الكافرة[1] قياساً على كفارةِ القتل. فقالَ أصحابُ أبي حنيفة: هٰذا على[2] خِلافِ النص، لأن النص وَرَدَ بإجزاءِ مطلق الرقبة، وفي النص كفايةٌ، وقد سَبَقَ أنَّ النِّزاعَ في هٰذا مبنيٌّ على تقييد المطلقِ مع اختلاف السبب.

ومنها: أن يَرِدَ النص بحكم الفرعِ من حيثُ الجملة. ذكره أبو هاشم، وقال: لولا أن الشرعَ وَرَدَ بميراث الجد جُملةً، لَما نَظَرَ الصحابةُ في توريثه مع الإخوةِ من حيثُ التفصيلُ، قال غيرُه: وكذٰلك لَمَّا وَرَدَ الشرعُ بمشروعية الشهادة في النكاح، وَقَعَ النظرُ في أن الفاسق أو الرجل والمرأتين هل[3] تُقبلُ شهادتُهم فيه أم لا؟، وأفسدَ[4] الغزاليُّ وغيرُه (٥هذا الشرط٥) بأن العلماءَ قاسوا قولَه: أنتِ عليَّ حرامٌ. على الظِّهار والطلاقِ واليمين، ولم يَرِدْ فيه حكمٌ جملةً ولا تفصيلاً، وإنما حُكْمُ الأصلِ يتعدَّى بتعَدي العِلّةِ كيف ما كان.

---

(١) ساقطة من (هـ).
(٢) ساقطة من (آ).
(٣) ليست في (آ) و(ب).
(٤) في (هـ): وأفسده.
(٥ ـ ٥) ساقط من (هـ).

وشرطُ الفرعِ وجودُ علةِ الأصلِ فيه ظَنّاً إذْ هُو كالقاطعِ في الشرعياتِ؛ وشَرَطَ قومٌ تقدُّمَ ثبوتِ الأصلِ على الفرعِ، إذِ الحُكمُ يحدُثُ بحدوثِ العلةِ، فلو تأخَّرَتْ عَنْهُ لصَارَ المتقدِّمُ مُتَأَخِّراً.

والحَقُّ اشتراطُه لقياسِ العلةِ دُونَ قياسِ الدِّلالةِ لجوازِ تأَخُّرِ الدليلِ عن المدلولِ كالأثرِ عن المُؤَثِّرِ؛ بخلافِ العلّةِ عن المعلولِ؛ أما العلةُ الشرعيةُ فهيَ علامةٌ ومُعَرِّفٌ، ومن شَرْطِها أن تكونَ مُتعديةً فلا عِبْرَةَ بالقاصرةِ وهي ما لا توجَدُ في غيرِ مَحَلِّ النصِّ كالثمنية في النَّقدينِ، وهو قولُ الحنفيةِ، خلافاً للشافعي وأبي الخطاب وأكثر المتكلمين.

* * *

قوله: «وشرطُ الفرعِ وجودُ علّةِ الأصل فيه ظنّاً»، إلى آخره[1].

اعلَمْ أَنَّ الكلامَ السابقَ إلى هاهنا هو في الأصلِ وحكمه، والكلامُ هاهنا هو في الفرعِ نفسِه على ترتيبِ أصل «المختصر»، وشرطُه «وجودُ علةِ الأصل فيه»، وإلا لم يكن فَرْعاً له، لأن تعديَ الحُكمِ إليه فَرْعُ تعدي العِلَّةِ لما سبق من أن العِلَّةَ أصلٌ في الفرع، ولا يُشترطُ أن يكونَ وجودُها في الفرع مقطوعاً به، بل تكفي فيه[2] غَلَبَةُ الظن، لأنه كالقَطْعِ في الشرعيات فيما يتعلق بترتُّب الأحكامِ الشرعية، بناءً على أن المقصودَ فيها هو القَدْرُ المشترك بينَ الظنِّ والقطعِ، فإن اتفقَ لنا حُكْمٌ شرعي مقطوعٌ به، فما زَادَ عن القَدْرِ المشترك فيه[3] تَفَضُّلٌ مِن الله سبحانه علينا، إذ حَصَلَ لنا اليقينُ في ذلك الحكم، فصار الظنُّ في الشرعيات كالقطعِ في العقليات من حيثُ إن كُلَّ واحد منهما يَحْصُلُ

---

(١) ذكر هنا في (هـ) عبارة «المختصر» بتمامها.

(٢) ساقطة من (آ).

(٣) ليست في (آ) و(ب).

مقصودُه في بابه.

قوله: «وشَرَطَ قومٌ تَقَدُّمَ ثبوتِ الأصلِ على الفرع»، إلى آخره[١].

هذا شرطٌ آخر للفَرْع [٢]اشترَطَه قومٌ، وفيه تحقيقٌ يأتي قريباً إن شاءَ الله تعالى[٢]، ومعناه أن شرطَ الفرع أن يكونَ حُكْمُ الأصلِ ثابتاً قبلَه، لأنَّ حُكْمَ الفرعِ يحدث بحدوث عِلَّةِ الأصل المتعدِّيَةِ إليه، فلو تأَخَّر حُكْمُ الأصلِ عن الفرع، [٣]لتأخرت العلةُ عنه أيضاً، لأنها ملازمةٌ للأصل، ولو تأَخَّرَ ثبوتُ العلةِ عن الفرع[٣]، لصارَ المتقدِّمُ في الثبوت متأخراً وهو محالٌ.

قال الآمدي: ولأنَّ العلةَ في الأصلِ لا تكونُ إلا[٤] بمعنى الباعث، فلو تأَخَّرَ الباعثُ عن حكم الفرع، لكانَ ثبوتُه قبله إما بغير باعثٍ، أو بباعثٍ آخرَ، ويلزَمُ تعليلُ الحكم بعلَّتين، وهو ممتنع، ولو صَحَّ تعليلُ الحكم بعلَّتين، لكن إنما يَصِحُّ ذلك إذا لم يتقدَّمْ بعضُ العللِ لما فيه من تحصيل الحاصل.

قوله: «والحقُّ اشتراطُه لقياسِ العلة»، إلى آخره[٥]، أي: والتحقيقُ أنه إنما يُشترط تقدمُ ثبوتِ الأصل على الفرعِ في قياسِ العلة «دونَ قياسِ الدِّلالة»، وسيأتي تحقيقُهما إن شاء الله تعالى.

والفرقُ بينَهما في ذلك أن العِلَّةَ لا يجوزُ تَأَخُّرها[٦] عن المعلولِ، لئلا يَلْزَمَ وجودُه بغير عِلَّةٍ أو بِعِلَّةٍ غيرِ العلة المتأخرة، والدليلُ يجوزُ تأَخُّره عن المدلول، كالعالم دليلٌ على الصانعِ القديم، وهو متأَخِّرٌ عنه، وكُـلُّ أثرٍ كالدُّخان ونحوه متأخرٌ عن مؤثِّره كالنارِ، وهو دليلٌ عليه. وما ذكره الآمِدي من

---

(١) ذكر هنا في (هـ) عبارة «المختصر» بتمامها.
(٢ - ٢) ساقط من (ب).
(٣ - ٣) ساقط من (آ).
(٤) ساقطة من (آ) و(ب).
(٥) ذكر هنا في (هـ) عبارة «المختصر» بتمامها.
(٦) في (آ) و(ب): تأخيرها.

أن العِلَّةَ لا تكونُ إلا بمعنى الباعث ممنوعٌ، بل هي معرفٌ[1] كما سيأتي إن شاءَ اللهُ تعالى، والمُعرِّفُ أعمُّ من أن يكون باعثاً أو غيرَه، اللهم إلا أن يُقالَ: بأنَّ العلةَ باعثٌ بالإضافة إلى الشارعِ، مُعَرِّفٌ بالإضافة إلى المكلفين[2]، كما قيل: إن العلةَ البدنيةَ عَرَضٌ بالإضافةِ إلى المريض، دليلٌ بالإضافةِ إلى الطبيبِ. فحينئذٍ يَستقيمُ ما قال؛ وامتناعُ تعليلِ الحكمِ بعلتين ممنوعٌ، لكن ما ذكره مِن تحصيلِ الحاصل لا جوابَ عنه، ومن أمثلةِ ذٰلك قياسُ الوضوء في اشتراطِ النيَّةِ على التيممِ مع تأخُّر مشروعيةِ التيمم عن الوضوء.

٢١٩ قوله: «أما العِلَّةُ الشرعية، فهي علامةٌ ومُعَرِّفٌ».

العلة هذا الكلام في العِلةِ، وهي[3] أحدُ أركانِ القياس، وهي علامةٌ لثبوتِ الحُكمِ ومُعَرِّفٌ له.

قال البزدوي في «المقترح»: وللعلةِ أسامٍ في الاصطلاحِ، وهي السببُ، والأَمارةُ، والداعي، والمُستدعي، والباعثُ، والحاملُ، والمَناطُ، والدليلُ، والمُقتضي، والمُوجب، والمُؤَثِّر.

قلت: أما تسميتُها سَبباً، فلأَنَّها طريقٌ إلى معرفةِ الحُكمِ، وهو يثبتُ عندَ وجودِها، لأنها إنما المُثبتُ لها[4] الشارعُ.

وأما تسميتُها أَمارةً، فظاهرٌ، لأن الأَمارة ـ بفتح الهمزة ـ العلامةُ، والعلة الشرعية علامةٌ على ثبوتِ الحُكم. قال الشاعر:

إذا طَلَعت شَمسُ النَّهـارِ فـإنَّهـا ... أَمَـارَةُ تَسْليمي عَلَيْـكِ فَسَـلِّمي[5]

---

(١) ساقطة من (هـ).

(٢) تحرفت في (ب) إلى: المخلفين.

(٣) ساقطة من (آ) و(ب).

(٤) تحرفت في (ب) و(هـ) إلى: له.

(٥) البيت غير منسوب في «معجم مقاييس اللغة» ١/١٣٩، وأساس البلاغة ص ٢١ واللسان: أمر، و«شرح القاموس» ١٠/٧٥.

أي: علامةُ تسليمي.

وأما تسميتُها داعياً ومُستدعياً، فلأنَّها تدعو الشارعَ إلى وضعِ الحكم عند وجودِها، وتَستدعي ذٰلك لمصلحةِ المكلَّف في معاشِه ومَعادِه، وكذٰلك هي البَاعِثُ له والحاملُ على ذٰلك.

ومعنى كونِها مَنَاطاً كما سَبَقَ بيانُه، وهو أن[1] الحُكْمَ يُناطُ بها أي: يُعلقُ.

ومعنى كونِها دليلاً ظاهرٌ، وهو أنها إذا وُجِدت في مَحَلٍّ، دَلَّت على ثبوتِ الحكمِ المُعَلَّقِ عليها فيه، كالإسكارِ في النبيذ، والكيلِ في الأَرُزِّ.

ومعنى كونِها مُوجِباً ومُؤَثِّراً هو أَنَّها تُوجِبُ معرفةَ ثبوتِ الحكم، وتؤثِّرُ في معرفتِه، للقَطْعِ بِأَنَّ الموجبَ له، والمؤثِّرَ إنَّما هو الشارعُ.

وفَرَّقَ بعضُهم بينَ الأصلِ والفرعِ، فقالَ: يجوزُ أن تكونَ العلةُ أَمارةً في الفَرْعِ لا بُدَّ أن تكونَ فيه بمعنى الباعثِ لوجهين:

أَحدُهما: أنه لا فائدةَ للأمارة سوى تعريفِها للحكم، وهو في الأصلِ مُعَرَّفٌ[2] بالنَّصِّ، فإنْ لم يكنْ في العِلَّةِ معنى الباعث، خَلَتْ عن فائدةٍ.

الثاني: أنها مُستنبطةٌ من حكم الأصل، فهي فرعٌ عليه كما سبق، فلو توقَّفت معرفتُه عليها، لَزِمَ الدَّوْرُ.

والفرقُ بين الباعث والأَمارة المَحْضَة: هو أن الباعثَ يكونُ مناسباً لحكمِه، ومُقتضياً له على وجهٍ يحصُلُ من اقتضائِه إيَّاه مصلحةٌ؛ بحيثُ يَصِحُّ في عُرْفِ العُقَلاءِ أن يُقالَ: إنما فُعِلَ كذا لكذا، كقولنا[3]: إنما قُتِلَ المرتَدُّ لتبديله الدينَ، أو تقليلِ عددِ المُسلمين، أو إعانةِ الكافرين، وإنما وَجَبَ الحَدُّ بشُرْبِ الخمر لإفسادِه العقلَ، بخِلافِ الأمارة المَحْضَةِ كزوالِ الشمسِ

---

(١) في (آ): في.

(٢) في (هـ): أصل معروف.

(٣) في (آ): كقوله.

وطلوعِ الهلال، إذ لا يُناسبُ أن يُقالَ: وَجَبَت الصلاةُ لأنَّ الشمسَ زالت، والصومَ لأنَّ الهلالَ ظَهَرَ، وإن صَحَّ ذٰلك في التخاطُب العُرْفي، لكنَّه من جِهَةِ الاستدلال، لا من حيثُ التعليلُ، أي: زوالُ الشمس وطُلوعُ الهلال دليلٌ على وجوبِ الصلاةِ والصومِ، لا عِلَّةٌ لَهُما، وكذٰلك الأسبابُ الموجبةُ للتعبُّدات كأسبابِ الحَدَثِ للوضوء، هي أماراتٌ، لا بواعثُ لعدمِ المناسبة، ورُبَّما جاء في هٰذا كلامٌ فيما بعدُ إن شاء الله تعالى.

شروط العلة

قوله: «ومن شَرْطِها»، أي: ومن شَرْطِ العِلَّةِ «أن تكونَ متعديةً»، يعني لِمَحَلِّ النصِّ إلى غيره، كالإسكار والكيلِ والوزنِ والطُّعْمِ، «فلا عِبْـرَةَ بالقاصرةِ، وهي ما لا[1] توجدُ في غيرِ مَحَلِّ النص، كالثمنيةِ[2] في النقدين»، أي: كونهما[3] أثمانَ الأشياءِ في الأصلِ، فإنَّ هٰذا مختصٌّ بهما، قاصرٌ عليهما، «وهو»، أي: عدمُ اعتبارِ العلةِ القاصرة «قولُ الحنفية خِلافاً للشافعي، وأبي الخطاب، وأكثر[4] المتكلمين».

قال الآمدي: ذهبَ الشافعيُّ، وأحمدُ، والقاضي أبو بكـر، والقاضي عبدُ الجبار، وأبو الحُسين البصري، وأكثر الفقهاء والمتكلمين إلى صحةِ العلةِ القاصرة. وذهب أبو حنيفة، والكَرْخي، وأبو عبد الله البَصْري إلى إبطالها.

قلت: والخلافُ إنما هو في القاصرة المستنبطةِ. أما المنصوصـةُ أو المُجْمَعُ عليها، فاتفقوا على صحتِها، لأنها حكمُ المعصومِ واجتهادُه.

---

(١) ليست في البلبل المطبوع.
(٢) في البلبل المطبوع: كالثمن.
(٣) في (آ): كونها.
(٤) في البلبل المطبوع: وبعض.

الأولُ: العلةُ أمارةٌ، والقاصِرةُ ليستْ أمارةً على شيءٍ، ولأنَّ الأَصْلَ يَمنَعُ العملَ بالظَّنِّ، تُرِكَ في المتعديةِ لفائدتِها، ففي القاصرةِ على الأصلِ لعَدَمِها.

الثاني: التعديةُ فرعُ صحةِ العِلِّية، فلو عَلَّلْنا العِلِّيَةَ بالتعديةِ لَزِمَ الدورُ، ولأن التعديةَ ليستْ شَرْطاً للعقليةِ والمنصوصَة ففي المستنبطةِ أَوْلى، وكونُها ليستْ أمارةً على شيءٍ مَمنوعٌ؛ بل هي أمارةٌ على ثُبوتِ الحكمِ بها في مَحَلِّ النصِّ، أو كونه مُعَلَّلاً لا تَعَبُّداً، وعدمُ العملِ بالظنِّ ممنوعٌ إذْ مَبْنَى الشَّرْعِ عليهِ، وأكثرُ أدلتِه ظَنيةٌ، وعدمُ فائدتِها ممنوعةٌ، إذ فائدتُها معرفةُ تعليلِ الحُكمِ، والنفسُ إلى قَبولِه أَمْيلُ.

* * *

قوله: «الأولُ»، أي: احتَجَّ الأول في «المختصر» وهو القائل بإبطالِها بوجوهٍ:

أحدها: أن «العلةَ» الشرعية «أَمَارةٌ»، أي: علامةٌ على الحُكمِ، والعلَّةُ «القاصرة ليست أمارةً على شيء»، لأنَّ الحكمَ في الأصل ثبتَ[1] بالنص، فيبقى التعليلُ بها عَرِيّاً عن فائدةٍ، إذ فائدتُها إما إثباتُ الحكمِ في الأصلِ، وهو باطلٌ بما قلنا، أو في غيره، وهو غيرُ حاصلٍ لقصورها، إذ الثَّمنيةُ ليست موجودةً[2] في غيرِ النَّقدين لتتعدى إليه.

الوجه الثاني: أن «الأصلَ» ينفي «العملَ بالظَّنِّ، تُرِكَ» ذلك «في المتعدية لِفائدتِها» بالتعدي إلى غيرِ مَحَلِّها، «ففي القاصرةِ» تبقى «على الأَصْلِ» في عَدَمِ العملِ بها. وهٰذان الوجهان في «المختصر».

الثالث: أن القاصِرَةَ لا فائدةَ فيها لِعَدَمِ تَعَدِّيها، وما لا فائدةَ فيه لا يَرِدُ

(١) في (ب) و(هـ): يثبت.

(٢) تحرفت في (ب) إلى: موجودتين.

الشرعُ به، فالقاصِرةُ لا يَرِدُ الشرعُ بها، فلا تكونُ مُعتبرةً.

قوله: «الثاني»، أي: احتجَّ الثاني وهو القائلُ باعتبارها بوجهين:

أحدهما: أن تعديةَ العلةِ فَرْعُ عِلِّيتها، أي: فرعُ كونها علة، لأنَّه[1] إذا ثبت كونُها عِلَّةً في الأصل عُدِّيَتْ إلى الفرع، فلو عُلِّلَتْ عِليتُها بتعديتها؛ «لَزِمَ الدَّوْرُ»، لتوقُّفِ كونها علةً على كونها متعديةً، [2]وكونها مُتعدية[2] على كونها علةً، لكن الدورَ باطلٌ، فالمُفضي إليه باطلٌ، وحينئذٍ لا يجوزُ تعليلُ عِلّيتِها بتعديها، وحينئذٍ يجوزُ اعتبارُها مع كونها قاصرةً، وهو المطلوبُ.

الوجه الثاني: أن «التعديةَ ليست شَرْطاً للعقليةِ»، أي: للعلةِ العقليةِ «والمنصوصةِ»[3] مع قُوَّتها، «ففي المُستَنبطةِ أولى» أن لا يُشترطَ لِضَعْفِها.

قلت: ويُمْكِنُ الاعتراضُ على الوجهِ الأول بأنا لا نُعللُ العِلِّيَّةَ بالتعدية، بل[4] نجعلُ التعديةَ فائدةَ العِليةِ لا علةً لها، فلا يَلْزَمُ الدورُ، فلا نقولُ: إنما كان الوصفُ علةً لِتعديه، بل نقولُ: فائدةُ كونِه علةً تَعَدِّيه إلى غيرِ مَحَلِّه[5]، فإذا انتفَتْ فائدتُه، ألغيناه لعدمِ فائدته، لا لعدم علته، وفرق بينَ انتفاءِ الشيءِ لعدم علتِه، وانتفائِه لعدم فائدتِه، لأن العلةَ هي المُؤثِّرةُ[6] في الوجودِ، والفائدةُ غايةُ الوجود، وجهتُها مُختلفةٌ، فلا دَوْرَ.

والاعتراضُ على الوجه الثاني من وجهين:

أحدهما: أنه لا يلزَمُ من عدمِ اشتراط التعدية للعقليةِ والمنصوصةِ أن لا يُشْتَرَطَ للمستنبطةِ، لقيام الفَرْقِ من جهةِ أن العقلية موجبةٌ مُؤَثِّرَةٌ، وإنما يَظْهَرُ

---

(١) في (آ): لأنها.
(٢ - ٢) ساقط من (ب).
(٣) تحرفت في (ب) إلى: والمنصوص.
(٤) تحرفت في (ب) إلى: لم.
(٥) في (آ): إلى غيره.
(٦) في (هـ): المؤثر.

تأثيرُها في مَحَلِّها لا يتجاوزُه، بخلاف الشرعية، فإنها أَمارة مُعرِّفة[1]، والتعريفُ لا يختصُّ بمَحَلِّ المعرفِ، وأيضاً؛ فالقياسُ بالتعديةِ إنما يُفيدُ الظَّنَّ، ولا مَدْخَلَ له في العقليات. ويَرِدُ على هٰذا أن قياسَ العِلَّةِ في العقليات يُفِيدُ القَطْعَ، فإنَّ العلةَ إذا كان[2] ثبوتُها في الأصلِ ووجودُها في الفَرْعِ قاطعاً؛ كان القياسُ قاطِعاً، عقليةً كانت أو شرعيةً كما سبق، بل إذا كان قاطعاً في الشَّرعية، ففي العقليةِ أَوْلَى.

وأما المنصوصةُ، فهي ثابتةٌ بالنصِّ، فثبتت[3] قوتُها به، واستغنت عن قوةِ التعدِّي، بخِلافِ المُستنبطَةِ.

الوجه الثاني في الاعتراضِ: أن قولَهم: إذا لم يُشترطِ التعديةُ في العقليةِ والمنصوصة، ففي غيرِهما[4] أولى، كلامٌ فاسدُ الوَضْعِ، والذي ينبغي العَكْسُ، لِما ذكرنا من استغناءِ العقلية والمنصوصة عن التعدِّي لِقوتِهما[5] وافتقارِ المستنبطة إليه لضعفِها.

قوله: «وكونُها ليست أَمارةً على شيءٍ ممنوعٌ»، هٰذا جوابُ المصححين للقاصِرَةِ عن دليلِ المُبطلين لها. وبيانُه أنا نَقولُ: قولكم: «القاصرةُ ليست أَمارةً على شيءٍ»، فلا تَكُونُ مُفيدةً «ممنوعٌ، بل هي أَمارةٌ على ثُبوتِ الحكمِ بها في مَحَلِّ النصِّ»[6] على قولِ مَنْ يقول: إنه في مَحَلِّ النص ثابتٌ بها، أو على كونِ الحكمِ «مُعَلَّلاً لا تعبُّداً» عند مَنْ يرى أن الحكمَ في الأصلِ ثابتٌ بالنصِّ لا بها، فعلى التقديرين لا تَخلو عن فائدةٍ.

---

(١) ساقطة من (آ).

(٢) تحرفت في (هـ) إلى: كانت.

(٣) في (ب): فتثبت.

(٤) في (ب) و(هـ): غيرها.

(٥) في (آ): لقوتها.

(٦) في البلبل المطبوع: ثبوت الحكم في محل النص بها.

وأما قولُهم: الأصل عدمُ العملِ بالظنِّ، فممنوعٌ أيضاً في الشرعيات، لأن مَبْنى الشَّرْعِ على غلبةِ الظنِّ، ولهٰذا كانت «أكثرُ أدلته ظنيةً»، كالعمومِ، والظواهر[1]، وخبرِ الواحد، والقياس، فلو كانَ الأصلُ عَدَمَ العملِ بالظنِّ فيه؛ لكانَ أكثرُه واقعاً على خلافِ الأصلِ، وذٰلك خِلافُ الأصل، إذ الأصلُ في الفنون جَرَيانُ جميعِها أو أكثرها على وَفْقِ الأصلِ، وإنما يمتنعُ العملُ بالظن في المطالبِ القطعية، والأحكامِ العقلية، لكن الكلام ليس في ذٰلك.

قولهم: القاصرةُ عديمةُ الفائدة.

قلنا: لا نُسَلِّمُ، بل «فائدتُها معرفةُ تعليلِ الحكم»، أي: إنه مُعَلَّلٌ لا تَعَبُّدٌ، والنفسُ إلى قَبولِ الأحكام المُعَلَّلةِ أميلُ، وإليها أَسْكَنُ، وهي بتصديقِها أجدرُ[2] لحصول الطُّمأنينة، إذ كُلُّ عاقلٍ يَجدُ من نفسه فَرْقاً بينَ قبولِها نقضَ الوضوء بأكلِ لحم الجَزُورِ، وبينَ نقضِه بمَسِّ[3] الفَرْج، لأنَّ فيه مخيلاً مُناسباً للحكم، وهو كونُه مَحَلَّ خروجِ الخارجِ الناقض بالنص. ولهٰذا اشترطَ بعضُهم في مَسِّه أن يكونَ بشهوةٍ لِيَصيرَ مَظِنَّةً لوجودِ الخارجِ[4] المناسب.

قال الغزالي: نحنُ أولاً نُقيمُ الدليلَ على صِحَّةِ العلةِ بطريقةٍ من إيماءٍ، أو مناسبةٍ، أو تضمُّنِ مَصلحةٍ مُبهمةٍ، ثم ننظُرُ في المَصلحةِ؛ إن كانت أَعَمَّ من النصِّ، عَدَّيْنا حُكْمَها، وإلا قَصَرْناها على مَحَلِّها، فالتعديةُ فَرْعُ الصحة وتابعةٌ لها، فكيفَ يكونُ تابعُ الشيء وفَرْعُه مُصححاً له؟.

٢٢٠

قلت: اختلف الأصوليون في ثبوتِ الحكمِ في الأصل، هل هو بالعلةِ أو بالنصِّ، والعلةُ فيه دليلٌ على ثبوت الحكم بمثله في الفرع، والأول مذهبُ الشافعي ومشايخِ سَمَرْقَنْدَ، والثاني مذهبُ العراقيين من الحنفية.

---

(١) في (ب) و(هـ): والظاهر.

(٢) تحرفت في (ب) إلى: أصدر.

(٣) في (هـ): بمسح.

(٤) ساقطة من (آ).

والخلافُ في اعتبار العلة القاصرة يَصِحُّ ترتيبه على هذا الأصل، فإن الشافعي يُثْبِتُ الحُكْمَ في محلِّ النص عن أثرها بالعِلّة[1]، فلا تَعْرَى القاصرةُ عن فائدةٍ، فتعتبرُ، وعلى رأي الحنفية[2] يثْبُتُ الحكمُ في مَحَلِّ النصِّ به، فتعرى القاصِرةُ عن فائدةٍ، لأنَّ أَثَرَها لا يَظْهَرُ في مَحَلِّ النصِّ ولا في غيرِه، فلا تُعتبر.

قال الآمِدي: النزاعُ في أَنَّ الحُكْمَ يثبت في الأصلِ بالنص أو بالعلةِ لفظيٌّ، لأن مرادَ الشافعية بكونِ الحكم ثابتاً بالعلةِ أنها الباعثةُ للشارعِ على إثباتِ الحكم، لا أنها[3] مُعَرِّفةٌ له، ومرادُ الحنفية بكونِ الحكم ثابتاً بِالنصِّ أنه المعرِّفُ للحكمِ لا العِلَّة[4]، فكلٌّ من الفريقين غيرُ مُنْكِرٍ لقولِ الآخر، بل هم مُتفقون في المعنى، فثَبَتَ أن النزاعَ بينهم لفظيٌّ. وقد سبق ذكرُ بقية[5] شروطِ العلة عند ذكر حكم الأصل.

---

(١) في (آ) و(ب): في محل النص بالعلة.

(٢) في (آ) و(ب): أبي حنيفة.

(٣) تحرفت في (آ) إلى: لأنها.

(٤) في (آ) و(ب): لا للعلة.

(٥) ساقطة من (آ).

واختلفَ في اطِّرادِ العلةِ، وهو استمرارُ حُكمِها في جميعِ مَحَالِّها، واشترطَه القاضي وبعضُ الشافعيةِ، خِلافاً لبَعْضِهم، ولمالكٍ، والحنفيةِ، وأبي الخَطَّابِ، فَتبقى بعد التخصيص حُجةً كالعموم.

وقيلَ: مع المانعِ، إحالةً لتخلُّفِ الحكمِ عليه.

وقيلَ: المنصوصةُ دونَ المستنبطةِ لضَعْفِها، وقيلَ غير ذلك.

الأولُ: تخلُّفُ حُكمِها عنها يَدُلُّ على عَدَمِ عِلِّيتها.

الثاني: عِلَلُ الشرعِ أماراتٌ لا مُؤَثِّراتٌ، فلا يُشترطُ فيها ذلك.

* * *

قوله: «واختلفَ في اطِّرادِ العِلَّةِ، وهو استمرارُ حكمها في جميع مَحَالِّها»، أي: وجودُ حكمِها في كل مَحَلٍّ وُجِدَتْ فيه، كوجود التحريم حيث وُجِدَ الإسكارُ، «فاشترطه القاضي» أبو يعلى «وبعضُ الشافعية خِلافاً لبعضِهم»، أي: لبعض الشافعية «ولمالك والحنفية وأبي الخَطَّاب، فتبقى»[1]، أي: فعلى[2] قولِ هٰؤلاء في عدمِ اشتراط اطِّرادها تبقى بعدَ تخصيصِها «حُجةً كالعُمومِ».

«وقيل: مَعَ المانعِ»، أي: قال بعضُ الأصوليين: إنما تكونُ حجةً بعدَ التخصيصِ معَ المانعِ في الفَرْعِ، أي: إن وُجِدَ في الفرعِ مانعٌ يَمْنَعُ تعدي الأصلِ إليه، كانت حجةً بَعْدَ التخصيص «إحالةً لتخلُّفِ الحكم» على المانعِ، لا عَدَمِ صلاحية الوصفِ للعلِّيةِ استصحاباً لحالِ دليلِ العلِّيَّةِ، كالقتلِ العَمْدِ العُدوان حيثُ لم يوجبِ القَوَدَ على الأب لمانعِ الأُبُوَّة، لا لِعَدَمِ صلاحيةِ القتلِ المذكور للمقتضي.

---

(1) في البلبل المطبوع: فبقي.

(2) تحرفت في (ب) إلى: فعل.

«وقيل: المنصوصة»، أي: وقيل: إنما يجوزُ تخصيصُ «المنصوصة دونَ المستنبطةِ»، والفَرْقُ بينَهما ضَعْفُ المستنبطة، وقوةُ المنصوصة بالنص، فلا يُخْرِجُها التخصيصُ عن العلية لقوتها.

«وقيل غير ذٰلك»: إشارة إلى تفصيلٍ ذكره الأصوليون غير هٰذا، منهم الآمِدي وغيره، وهو طويلٌ لم أذكرْه لِطوله[1]، والمشهورُ ما ذُكر في «المختصر»، وهو أربعةُ مذاهبَ.

ثالثُها: إن وُجِدَ المانعُ في صورة النَّقض، قدحَ في العِلِّية، وإلا فلا.

ورابعُها: إن كانت مَنصوصةً، لم يَقْدَحِ التخصيصُ في عِلِّيتِها، وإلا فلا.

قوله: «الأولُ»، أي: احتجَّ الأولُ، وهو الذي اشْتَرَطَ اطِّرادَها بأن قال: «تخلُّفُ حُكْمِها عنها[2] يَدُلُّ على عَدَمِ عِلِّيتِها»، أي: على عدمِ كونِها علةً لوجهين:

أحدهما: أن انتفاءَ الحُكْمِ لانتفاءِ علتِه موافقٌ للأصل[3]، وانتفاءَه مع وجودِ علتِه على خِلافِ الأصل، وحمل الأشياء على وَفْقِ الأصل أَوْلَى من حَمْلِها على خِلافِه.

الثاني: أن الوصف مِن حيثُ هو [4]هو إما[4] أن يكونَ مستلزماً للعِلِّيةِ أو لا، فإن كان مُستلزِماً للعلّيةِ، لَزِمَ وجودُ الحكم معه في جميعِ صُوَرِه، وإن لم يكن مُستلزِماً لها، لم يكن عِلَّةً حتى ينضافَ إلى غيرِه، والتقديرُ أنه عِلَّةٌ. هٰذا خُلْفٌ.

«الثاني»: أي: احتج القائلُ الثاني، وهو الذي أجازَ تخصيصَها، وتخلُّفَ حُكمِها عنها في بعض صُورها بأن قالَ: «عِلَلُ الشرع أماراتٌ لا مؤثِّراتٌ»،

---

(١) ليست في (آ) و(ب).

(٢) ساقطة من (آ).

(٣) في (هـ): يوافق الأصل.

(٤ ـ ٤) ساقط من (هـ).

وإذا كانتْ أماراتٍ، لم «يُشترط فيها ذلك»، لأن الأمارةَ لا يَجبُ وجودُ حكمِها مَعَهَا أبداً، بل يكفي وجودُه معها في الأغلبِ الأكثرِ، كالغَيثِ[1] الرَّطْب أمارةٌ على المَطَرِ؛ وإن تَخَلَّفَ عنه في بعضِ الأوقات، وكون مَرْكوبِ القاضي على بابِ الأميرِ أمارةً على أنه عندَه، وإن اختلف[2] ذلك في بَعْضِ الصور.

قلت: قد تعارَضَ هنا أصلان، فخرجَ الخِلافُ لمُلاحظتِهما، وذلك لأن فرضَ المسألةِ فيما إذا قامَ دليلٌ على[3] الوصف بطريقٍ من طُرُقِه الاستنباطيةِ من مناسبة أو غيرها، وإذا كان الفرضُ ذلك، فالأصلُ فيما كان مناسباً وقام دليلُ عِلِّيتِه في صورةٍ ما أن يكون علةً، وتخلّفُ الحكمِ عنه في صورةٍ يَحتملُ أنه لفوات شَرْطٍ، أو وجودِ مانعٍ، فلا يُلغى[4] لأجلِه وصفٌ قامَ دليلُ عِلِّيته[5].

وهٰذا الأصلُ معارَضٌ بما سَبَقَ من أن[6] الأصلَ انتفاءُ الحكم لانتفاءِ سببه. أما وجودُ المانع ونَحوه[7] في صورةِ النقضِ؛ فالأَصْلُ عَدَمُه، فلا تعارُضَ، فلَمَّا تعارضَ هٰذانِ الأصلان، اتَّجه المذهبان.

وحُجةُ المذهب الثالث[8] ـ وإن كُنَّا قد أشَرْنا إليها وإلى حُجةِ الرابع أيضاً فيما سَبَقَ ـ: هو أن قيامَ المانعِ في صورة النقضِ صالحٌ لإحالةِ تخلفِ[8] الحكمِ عليه، فلا وَجْهَ للحكمِ لانتفاء[9] العِلِّيَةِ مع قيام دليلِها، بخلافِ ما إذا لم يَقُمْ مانعٌ، فإن إحالةَ تخلُّفِه على عدم العِلية مُتَّجهٌ على وَفْقِ الأصل.

---

(١) في (آ) و(ب): كالغيم.

(٢) في (ب) و(هـ): أخلف.

(٣) تحرفت في (ب) إلى: عليه.

(٤) تحرفت في (ب) إلى: «يكفي»، وفي (هـ): «ينفي».

(٥) تحرفت في (ب) و(هـ) إلى: عليه.

(٦) ساقطة من (ب).

(٧) ساقطة من (آ).

(٨) ساقطة من (آ) و(هـ).

(٩) في (ب) و(هـ): بانتفاء.

مثالُه: أن شُرْبَ الخمرِ علةُ وجوبِ الحَدِّ قد تخلَّف في صورةِ الإكراه، أحلنا تخلُّفَه عليه، لأنه مانعٌ، أما لو تخلَّفَ وجوبُ الحد في الشربِ في حالةِ[1] الاختيار، ولم يكن ثَمَّ مانعٌ غيرُ الإكراه ولا انتفاء شرطٍ، دلَّ على عَدَمِ صلاحيةِ الشرب لإيجابِ الجَلْدِ، إذ ليس هُناك ما يَصْلُحُ أن يُحال تخلُّفُ الحكم عليه غيره.

وحُجةُ المذهبِ الرابع أن العِلَّة إذا كانت مَنْصوصةً[2] أو مُجمعاً عليها، تعيَّنَ الانقيادُ لنصِّ الشارع والإجماعِ[3] المعصومَيْنِ، ولم يُؤَثر في ذُلك تخلفُ الحكم عنها في صورةٍ ما، لأن النصَّ والإجماعَ يُفيدان من ظن الصحة أكثرَ مما يُفيد التخصيصُ من ظن البُطلانِ، والله سبحانه وتعالى أعلم.

---

(١) في (ب) و(هـ): حال.
(٢) في (آ) و(ب): منصوصاً.
(٣) في (آ) و(ب): ولإجماع.

تنبيه: لِتَخَلُّفِ الحُكمِ عَنِ العلةِ أقسامٌ:

أحدُها: ما يُعلم استثناؤه عن قاعدةِ القياسِ كإيجابِ الدِّيَةِ على العاقلةِ مَعَ العِلْمِ باختصاصِ كُلِّ امرئٍ بضَمانِ جنايةِ نفسِه، وإيجابِ صاعِ تمرٍ في المُصَرَّاةِ، مع أن تماثُلَ الأجزاءِ علةُ إيجابِ المِثْلِ في ضَمانِ المِثْلِيَّاتِ، فلا يَنتقضُ به القياسُ، ولا يلزَمُ المستدِلَّ الاحترازُ عنه، وإنْ كانت العلةُ مظنونةً كورودِ العَرايا على علةِ الرِّبا على كُلِّ قولٍ فَلاَ يَنقضُ ولا يُخصص العلةَ، بل على المناظرِ بيانُ ورودِها على مذهبِ خَصْمِه أيضاً.

الثاني: النقضُ التقديري: كقولِه: رِقُّ الأمِّ عِلَّةُ رِقِّ الوَلَدِ فَيَنتقضُ بوَلَدِ المَغْرُورِ بأُمِّهِ، هو حُرٌّ، وأُمُّه أَمَةٌ، فيُقالُ: هو رقيقٌ تقديراً بدليلِ وجوبِ قيمتِه، ففي ورودِه نَقْضاً خِلافٌ، الأشبه لا، اعتباراً بالتحقيقِ لا بالتقدير.

* * *

أقسام تخلف الحكم عن العلة

«تنبيه: لتخلُّفِ الحكمِ عنِ العِلَّةِ أقسامٌ»، إلى آخره[1] لما انقضى[2] الكلامُ في تخصيص العلة بتخلُّفِ حكمها عنها في بعضِ الصور، وكان للتخلف أقسامٌ، بعضُها مؤثِّرٌ في العلة، وبعضُها غيرُ مؤثِّرٍ؛ ذَكَرَ أقسامَ التخلُّفِ ليتميَّزَ بعضُها من بعضٍ.

فأحدُ أقسامِ التخلُّفِ «ما يُعْلَمُ استثناؤه عن قاعدةِ القياس كإيجابِ الديةِ» في قتلِ الخطأ «على العاقلة مع العلم باختصاصِ كُلِّ امرىء بضَمانِ جنايةِ نفسِه»؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الإسراء: ١٥] ، وقوله عليه السلام: «لا يَجني جَانٍ إلَّا عَلى نَفْسِهِ»[3]، وقولِه لأبي رِمْثَةَ عن ابنه: «أَما إِنَّه

---

(١) ذكر هنا في (هـ) عبارة «المختصر» بتمامها.

(٢) في (آ): تقضي.

(٣) رواه أحمد ٣/٤٩٨ - ٤٩٩، والترمذي (٢١٥٩) وابن ماجه (٢٦٦٩) و(٣٠٥٥) من حديث عمرو بن الأحوص، وقال الترمذي: حديث حسن صحيح.

لا يَجني عَلَيكَ ولا تَجْنِي عَلَيه»[1]، وكذٰلك «إيجابُ صاع تمرٍ في المُصرَّاة» عِوَضاً عن اللبن المُحتَلب منها[2] «مع أن تماثُلَ الأجزاء علةُ إيجابِ المِثْلِ في ضمان[3] المِثْلِيَّات»، فكان يقتضي ذٰلك أن يُضْمَنَ لبنُ المُصَرّاة بمِثْلِه. ولهٰذا تَرَكَ الحنفيةُ العملَ بهٰذا الحديث، وجعلوه مما[4] يُخالِفُ الأصولَ، فهٰذا «لا ينتقضُ به القياسُ»، يعني: لا تبطُلُ به عِلَّتُهُ، لثبوته قطعاً بنص الشارع، ومناسبةِ العقل، «ولا يلزَمُ المستدِلَّ الاحترازُ عنه» في تعليلِه بأن يقولَ: كل امرئٍ مختصٌّ بضمانِ جناية[5] نفسه في غيرِ دِيَةِ الخطأ، وتماثُلُ الأجزاء علةُ إيجاب المِثْلِ في ضَمانِ المثليات إلا في المُصَرَّاةِ[6]، لأنه إنما يَجبُ الاحتراز عما لو لم يحترز عنه لورد نَقضاً[7]. وهٰذا ليس كذٰلك لما بَيَّنا.

«وإن كانت العلة مظنونةً كورودِ العرايا على علةِ الربا على كُلِّ قول» وكل مذهب؛ فإن علةَ تحريمِ الرِّبا حصولُ التغابُنِ بالتفاضل في الأموال بَيْنَ المتعاملين، والتفاضلُ واقعٌ في العَرايا، لأنَّها بيعُ رُطَبٍ بِتَمْرٍ، والتساوي بينَهما مجهولٌ، وهو كالعلمِ بالتفاضُلِ، ثم إن العَرايا قد جاءَت بالاتفاقِ على كل عِلَّةٍ[8] وقول، سواءٌ عَلَّلَ بعلةِ الكَيْلِ[9] أو الطُّعْمِ أو القُوتِ أو غيرِ ذٰلك لاستثناءِ الشارع لها رخصةً، فهٰذا «لا ينقُضُ»[10] العِلَّةَ، ولا يُخَصِّصُها، «بل

---

(١) رواه أحمد ٢/٢٢٦ و٤/١٦٣، وأبو داود (٤٢٠٨) و(٤٤٩٥) والنسائي ٨/٥٣، والدارمي ٢/١٩٩ من حديث أبي رمثة، وإسناده صحيح، وصححه الحاكم ٢/٤٢٥، ووافقه الذهبي.

(٢) تحرفت في (آ) إلى: ها هنا.

(٣) ليست في البلبل المطبوع.

(٤) في (هـ): فيما.

(٥) في (هـ): «جنايته»، وهو خطأ.

(٦) في (هـ): المتلفات لا في المصراة.

(٧) في (آ) و(ب): الاحتراز عما ورد نقضاً.

(٨) تحرفت في (هـ) إلى: عليه.

(٩) تحرفت في (هـ) إلى: الكل.

(١٠) في البلبل المطبوع: فلا ينتقض.

على المُناظِرِ» وهو المستدِلُّ «بيانُ» أنها واردةٌ «على مذهبِ خَصْمِه أيضاً»، إذ لا يلزَمُ الخصمَ قبولُ قول المستدل: إن العَرايا مُستثناةٌ عن علة الربا على كل قول، بدون إقامةِ الدليل على ذٰلك، لأنه دعوى، والدعوى لا تُقبلُ إلا بحُجَّةٍ، فَتُروى له[1] الأحاديثُ التي في العرايا وبيانِ كونِها رخصةً.

ومن هٰذا الباب قولُهم في اشتراطِ النية للعبادةِ: عبادةٌ مَفروضة، فتفتقِرُ إلى تعيينِ النيةِ، فلا يَنْتَقِضُ ذٰلك بالحجِّ حيثُ جازَ الإحرامُ بما أحرم به زيدٌ من غيرِ تعيين نية، لأنه وَرَدَ على خلافِ قياسِ العبادات؛ إما لمحافظةِ الشرعِ على تحصيله بكل وجهٍ حَصَلَ مقصوده، أو تخفيفاً عن المكلفِ لئلا يَلْغُوَ حجُّه[2]، فيحتاج إلى إعادتِه، ورُبَّما لم يُمْكِنْه في ذٰلك العام، فيحتاجُ إلى إنشاءِ سَفَرٍ آخرَ لفعلِه مع ما فيه من المَشَقَّةِ والتَغَرُّبِ.

واعلم أن قولَ الفُقهاء: هذا الحكم مُستثنىً عن قاعدةِ القياس، أو خارجٌ عن القياس، أو ثَبَتَ على خلافِ القياس؛ ليس المرادُ به أنه تجرَّدَ عن مراعاةِ المصلحة حتى خالفَ القياس، وإنما المرادُ به أنه عُدِلَ به[3] عن نظائرِه لمصلحةٍ أكملَ وأخصَّ من مصالحِ نظائره على جهةِ الاستحسان الشرعي.

فمن ذٰلك أن القياسَ عدمُ بيعِ المعدوم، وجازَ ذٰلك في السَّلَمِ والإجارةِ توسعةً وتَيسيراً على المكلفينَ.

221 ومنه: أن القياس أنَّ كل واحدٍ يضمَنُ جنايةَ نفسه، وخولف في دِيَةِ الخطأ رفقاً بالجاني، وتَخفيفاً عنه، لكثرةِ وقوع الخطأ من الجناة.

وكذٰلك[4] الكلامُ في المُصَرَّاةِ؛ لمَّا كان اللبنُ المحتلبُ منها مجهولاً، فلو وَجَبَ ضمانُه بمِثْلِه، لأفضى إلى النِّزاع لجهالة القَدْرِ المضمـون، فقطع

(1) ساقطة من (آ) و(ب).
(2) في (ب): حجته.
(3) ساقطة من (آ).
(4) في (آ) و(ب): وكذا.

الشارعُ النزاعَ بينهم بإيجابِ صاعِ تمرٍ باجتهاده، لأنه مضبوطٌ معلوم، وكان ذٰلك من بابِ العَدْلِ العام، لأن الشخص تارةً يكون آخذاً للصاع بتقدير كونه بائعاً للمُصَرَّاةِ، وتارة مأخوذاً منه بتقدير كونه مشترياً لها، فما[1] يقع من التفاوت بين قيمة[2] التمر وقيمةِ اللبنِ مُغْتَفَرٌ في تحصيلِ هٰذا العدل العام. وقد حققتُ هذا في «القواعد الكبرى»، والغرضُ أن كُلَّ خارجٍ عن القياس في الشرع في غيرِ التعبدات، فهو لمصلحةٍ أكملَ وأخصَّ، وهو استحسانٌ شرعي، وقد سبق في باب الاستحسان أنه أَخَصُّ من القياس[3]، والله سبحانه وتعالى أعلم.

القسم الثاني: من أقسامِ تخلُّفِ الحكم عن العِلَّةِ، وإنما سميته «النقض التقديري» لمناسبتِه، وذٰلك بما ذكر في إثباته، وهو تخلُّفُ [4]الحكم عن[4] العِلَّةِ لا للخَلَلِ فيها، بل لمعارضةِ عِلَّةٍ أُخرى أخصَّ[5]، كقول القائل: «رِقُّ الأم[6] عِلَّةُ رِقِّ الولد، فينتقضُ» عليه «بولد المغرور بأُمِّه»، وهو من تزوَّجَ امرأةً على أنها حُرَّةٌ، فبانت أَمَةً، فهٰذا الولدُ حُرٌّ، مع أن أُمَّهُ أَمَةٌ[7]، فقد تخلَّفَ حكمُ العلةِ عنها، فيقولُ المستدلُّ: هٰذا الولدُ وإن كان حُرّاً حكماً، فهو «رقيقٌ تقديراً»، أي: في التقدير، «بدليلِ وجوب قيمتِه» على أبيه لسيِّد أمه، ولولا أن الرِّقَّ فيه حاصلٌ تقديراً، لما وَجَبَتْ قيمتُه، إذ الحُرُّ لا يضمنُ بالقيمة.

قلت: ومعنى قولنا: تَخلُّفُ الحكمِ لمعارضةِ علةٍ أُخرى، هو أن هٰذا الولد تنازَعَه عِلَّتان: إحداهما علة الرِّق تَبَعاً لأُمِّه، والثانية عِلَّةُ الحرية تبعاً لاعتقادِ

---

(١) تحرفت في (ب) إلى: فيما.

(٢) ساقطة من (آ) و(ب).

(٣) في (ب) و(هـ): أخص القياسين.

(٤ - ٤) ساقط من (آ) و(ب).

(٥) ساقطة من (ب) و(هـ).

(٦) في (آ): الأمة.

(٧) ساقطة من (هـ).

أبيه حريتَه، فثَبَتَ[1] مقتضى هٰذه العلة، وهو الحريةُ تحقيقاً؛ تحصيلاً للحرية تَغليباً[2] لجانبها، لأنها الأصل[3]، وثبتَ مقتضى علةِ الرِّقِّ تقديراً، جَبْراً لما فاتَ على السيد من إتلاف مالية الولدِ عليه، إذ سببُ إتلافه اعتقادُ الأبِ حُريتَه، فضَمِنَ ما أَتْلَفَ، «ففي وروده نقضاً»، أي: في ورودِ هٰذا النقضِ التقديري على العلةِ بحيثُ يُبطلُها «خلاف، الأشبه لا» يرد «اعتباراً بالتحقيق لا بالتقدير»[4].

هٰكذا وَقَعَ في[5] «المختصر»، وهو سَهْوٌ، والصوابُ العكس، وهو أن الأشبهَ لا يرد اعتباراً بالتقدير لا بالتحقيق، لأن انتقاضَ العلة بولدِ المغرور إنما يندفعُ بتقدير كونه رقيقاً، والرِّقُّ فيه إنما ثبت[6] تقديراً لا تحقيقاً، إذ هو في التحقيقِ حُـرٌّ، فَتَنْتَقِضُ العِلَّةُ. وهٰـذا الخـلافُ ليس في «الـروضـة» ولا «المستصفى» إنما فيهما عَدَمُ الانتقاضِ فقط، ولكن أنا نقلتُ الخِلافَ من غيرِهما أحسبُه الحاصل.

وإنما قلنا: إن الأشبهَ عَدَمُ الانتقاض، لأنَّ تخلُّفَ حكمِ العِلَّةِ عنها لا لِعَدَمِ علّيتِها بدليل اطِّرادِها[7] في بقيةِ الصور، بل لمعارضةِ العِلَّةِ الأُخرى لها، فأُحيل التخلفُ عليها، وصار كما سَبَقَ من تخلُّفِ الحكمِ عن العِلَّةِ لمانعٍ، وإنما خرج الخِلافُ هاهنا واتَّجه؛ لأن مَعَنَا حالتي تحقيقٍ وتقدير، فبالنظرِ إلى حالة التحقيق، وهي الحكمُ بحُرِّيَّةِ الولد تكونُ العِلَّةُ منتقضةً، وبالنظر إلى حالةِ التقدير، وهو كونُه في معنى الرقيقِ تقديراً بدليل ضَمانِه بقيمته، تَسلمُ ولا تنتقِضُ، والله سبحانه وتعالى أعلم.

---

(١) في (ب): فيثبت.
(٢) في (آ): تبعاً.
(٣) في (آ): أصل.
(٤) في البلبل المطبوع: لا التقدير.
(٥) ساقطة من (هـ).
(٦) في (هـ): يثبت.
(٧) في (ب): اطرادتها.

الثالث: تخلُّفُ الحكمِ لفَوَاتِ مَحَلٍّ أو شَرْطٍ لا لِخَلَلٍ في رُكْنِ العلّةِ، نحو: البيعُ علةُ الملْكِ، فينتقضُ ببيعِ الموقوفِ والمَرْهُونِ، والسرقةُ علةُ القطعِ، فتَنتقضُ بسرقةِ الصبيِّ أو دونَ النِّصابِ، أو مِنْ غيرِ حِرْزٍ فَلَا تَفْسُدُ العلةُ، وفي تكليفِ المُعَلِّلِ الاحترازُ منه بذكر ما يحصلُه خلافٌ بينَ الجدليينَ يسيرُ الخَطْبِ، وما سوى ذلك ناقضٌ، وفي العلةِ الخلافُ السالفُ، أما المعدولُ عن القياسِ فإن فُهِمَتْ علتُه أُلْحِقَ به ما في معناه كقياسِ عَرِيَّةِ العِنَبِ على الرُّطَبِ، وأكْلِ بقيةِ المحرماتِ على المَيْتَةِ للضَّرورةِ وإلاّ فَلَا، كتخصيصِ أبي بُردةَ بإجزاء جَذَعَةِ المَعْزِ، وخُزيمة بنِ ثابتٍ بكمالِهِ بينة، والفرقِ بينَ بَوْلِ الغلامِ والجاريةِ، إذْ شَرْطُ القياسِ فَهْمُ المَعْنَى، وحيثُ لا فَهْمَ، فلا قياسَ، والله أعلمُ.

* * *

القسم[١] «الثالث» من أقسام تخلُّف الحكمِ عن العِلَّة تخلُّفُه لا لاستثناءٍ عامٍّ عن قاعدةِ القياس، ولا لمعارضةِ علةٍ أُخرى، و«لا لخَلَلٍ في رُكْنِ العلةِ»، بل «لفَوَاتِ مَحَلٍّ أو شَرط»، كقولنا: «البيعُ عِلَّةُ المِلْكِ»[٢]، وقد وَقَعَ، فليثبت[٣] الملكُ في زمنِ الخِيارِ، «فينتقِضُ ببيعِ الموقوفِ والمَرْهونِ»، وأُمِّ الولد، فقد[٤] حَصَلَ البيعُ فيه، ولم يُفِدِ المُلْكَ. فيُقال: لم يتخلفْ إفادةُ البيعِ الملكَ، لكونه ليسَ عِلَّةً لإفادتِه، بل لكونه لم يُصادِفْ مَحَلاً، وكقولنا: «السرقةُ عِلَّةُ القَطْعِ»، وقد وُجدت في النبَّاش فيُقطعُ، «فَتَنْتَقِضُ[٥] بسرقةِ

(١) ساقطة من (هـ).
(٢) في البلبل المطبوع: للملك.
(٣) في (ب): فلتثبت.
(٤) في (ب): قد.
(٥) في البلبل المطبوع: فينتقض.

الصبي، أو» سرقة «دونَ النِّصاب، أو» السرقة «من غير حِرْزٍ»، فإنها لم تُوجِب القطعَ.

فيقال: ليس ذٰلك لكونِ السَّرقةِ ليست علةً، بل لفواتِ أهلية القطع في الصبي، وفواتِ شرطه في دون النصاب ومن غيرِ الحِرْز، فهٰذا وأمثالُه لا يُفْسِدُ العِلَّةَ، لأن تأثيرَ العلة يتوقفُ على وجودِ شروطها[1] وانتفاءِ موانعها، وهٰذا منه، وهل يكلفُ المُعَلِّلُ أو المستدِلُّ على ثبوتِ الحكم بوجودِ عِليةِ الاحتراز من هٰذا «بذكر ما يحصله»[2]، كقوله: بيعٌ صَدَرَ من أهله، وصادفَ مَحَلَّه، أو استجمعَ شروطَه، فأفادَ المُلْكَ، أو المكلف سَرَقَ[3] نصاباً كاملاً من حِرْزِ مِثْلِه لا شُبْهَةَ له فيه، فوَجَبَ قطعُه.

هذا فيه «خلافٌ بينَ الجدليين»[4] ـ يعني أهل صناعة الجدل ـ «يَسيرُ الخَطْبِ»، أي: الخطب في هٰذا الخَلافِ، أو في اشتراطِ هٰذا الاحتراز يَسيرٌ، لأنَّ الجَدَلَ طريقةٌ موضوعةٌ لإظهارِ الصَّواب، وسلوكُها تابعٌ لاصطلاح[5] أهلِها، فإنْ كانَ اصطلاحُهم ذٰلك كلفه المُعَلِّلُ، وإلا فلا، نعم الاحترازُ منه أولىٰ، لأنه أجمعُ للكلام، وأبقى لنشرِه وتَبَدّده[6]، فربما أفضى إلى تشعيبٍ منافٍ للغَرَضِ.

قوله: «وما سوى ذٰلك» ـ يعني تخلف حكم العِلة في الأقسام الثلاثة ـ فهو «ناقضٌ»[7] للعِلة، لأنَّ الأصلَ يقتضي انتقاضَها بمُطلق تخلُّفِ حكمِها، ترك[8]

---

(١) في (هـ): شرطها.

(٢) في (ب): نحصله.

(٣) ساقطة من (هـ).

(٤) تحرفت في (ب) إلى: الجدلين.

(٥) تحرفت في (هـ) إلى: لإصلاح.

(٦) في (آ) و(ب): وتردده.

(٧) في (ب) و(هـ): تناقض.

(٨) في (هـ): يترك.

ذٰلك في الأقسام الثلاثة لقيامِ الدليل عليه، ففي غيرها يكون ناقضاً عملاً بالأصل.

وقوله: «وفي العلةِ الخلافُ السالف»، أي: وإذا انتقضت بما سوى الأقسامِ الثلاثة، ففيها الخلافُ المتقدم، وهي المذاهبُ الأربعة، هل تبقى حجةً مطلقاً[١] أو لا؟ أو يفرق بين ما إذا كان التخلف لمانعٍ، أو كانت العلةُ منصوصةً وما إذا لم يكن كذٰلك. وقد سبق هٰذا وتوجيهُه في تخصيص العِلَّة.

قوله: «أما المعدولُ عن القياس، فإن فُهِمَتْ عِلَّتُه»، إلى آخره[٢]. أي: المعدولُ عن القياس إما أن يُعْقَلَ معناه، أي: يُعقل المعنى الذي عُدِلَ عن[٣] القياسِ لأجله، أوْ لا[٤]، فإن فَهِمْنا عِلَّته، جازَ أن يُلْحَقَ به ما في معناه، «كقياسِ عَرِيَّةِ العِنَب على» عَرِيَّةِ «الرُّطَب»، فنُجيزُ بيعَ العِنَب بالزبيب فيما دونَ خمسة أَوْسُقٍ رخصةً للناس، وتَوْسِعةً عليهم إذا احتاجوا إليه، لأن عَرِيَّةَ الرُّطَبِ لهٰذا المعنى ثبتت[٥]، وهو مشتركٌ بينَهما، وكقياسِ «أكلِ بقية المحرمات على» أكلِ «الميتةِ للضرورة» بجامع استبقاءِ النفسِ بذٰلك، ويُقاسُ عليه المُكْرَهُ على أكلِها، لأنه في معنى المُضْطَرِ إلى التغذِّي بها بالجامع.

وإن لم تُفْهَمْ علتُه، أي: علةُ المعدولِ عن القياس، لم نُلْحِقْ به غيرَه، لأن معتمدَ الإلحاقِ فَهْمُ المعنى، «وحيثُ لا فَهْمَ، فلا قياسَ»، وذٰلك[٦] «كتخصيصِ أبي بُردة - رضي الله عنه - بإجزاءِ جَذَعَةِ المَعْزِ» في الأُضحيةِ دونَ غَيره، وتخصيص «خُزيمةَ بنِ ثابت - رضي الله عنه - بكمالِه بينة[٧]»، أي:

---

(١) في (آ) و(هـ): مطلقة.

(٢) ذكر هنا في (هـ) عبارة «المختصر» بتمامها.

(٣) ساقطة من (آ) و(ب).

(٤) ساقطة من (آ).

(٥) في (ب): تثبت.

(٦) ساقطة من (هـ).

(٧) في البلبل المطبوع: بكمال بينته.

بإقامةِ شهادتِه مَقامَ شهادتين.

أما حديثُ أبي بُردة، فرواه الشَّعبي عن البَراءِ بن عازب رضي الله عنه قال: خَطَبَنا رسولُ الله ﷺ في يوم نَحْرٍ، فقال: «لا يَذْبَحَنَّ أحدُكم[1] حتى يُصَلِّي». قال: فقامَ خالي، فقال: يا رسولَ الله، هٰذا يومُ اللَّحمُ فيه مَكروهٌ، وإني عَجَّلْتُ نُسُكي[2] لأُطْعِمَ أهْلي وأهْلَ داري وجيراني، قال: «فأعِدْ ذِبْحاً آخرَ»، قال: يا رسولَ اللهِ، عندي عَناقُ لَبَنٍ، وهي خَيْرٌ من شاتَيْ لَحْمٍ أفأذْبَحُها؟ قال: «نعم، وهي خيرُ نَسيكَتَيْكَ، ولا تُجزىء جَذَعَةٌ لأحدٍ بَعْدَكَ». متفقٌ عليه، ورواه أبو داود، والنسائي، والترمذي وصححه[3].

وأما حديث خُزيمةَ رضي الله عنه، فهو أنَّ النبي ﷺ اشترى مِنْ أعرابي فَرَساً ولم يَكُن بينهما أَحَدٌ، فلما ذَهَبَ النبيُّ ﷺ ليأتيَه بالثَّمَن، سَاوَمَ الأعرابيَّ رجالٌ من الأنصارِ في الفَرَس، وأعطَوْه أكثرَ مِمَّا باعَه به من النبي ﷺ، وهُم لا يعلمون ذٰلك، فلما جاءَ النبيُّ ﷺ، قال له الأعرابي: إن كنتَ تشتري الفَرَسَ، وإلا بِعْتُه من غيرك، فقال له[4]: «أوليسَ قد اشتريتُه منك»؟ فقال: لا، وطَفِقَ الأعرابيُّ يقولُ: هَلُمَّ شهيداً، فقالَ خُزيمةُ بن ثابت رضي الله عنه: أنا أَشْهَدُ أنك بِعْتَه من النبي ﷺ، فقال له النبيُّ ﷺ: «كيف تَشْهَدُ ولم تَحْضُرْنا»؟ فقال: شَهِدْتُ بتصديقك يا رسولَ الله، نُصَدِّقُكَ في خَبَرِ السماءِ ولا نُصَدِّقُكَ بأخبارِ الأرض[5]!، أو كلام هٰذا معناه، فَجَعَلَ النبيُّ ﷺ شهادتَه بشهادتين.

٢٢٢ وهٰذه التخصيصاتُ مما لا يُفهم معناها، فلا يَلْحَقُ بها غيرُ مَنْ خُصَّ بها، وكذا التفريقُ «بينَ بولِ الغلام والجارية»؛ لَمَّا لم يُعْقَلِ الفَرْقُ بينَهُما، لم

---

(١) في (آ): أحد.

(٢) في (ب) و(هـ): نسيكتي.

(٣) تقدم تخريجه في ٤١٢/٢.

(٤) ساقطة من (هـ).

(٥) تقدم في ٥١١/٢.

يُلْحَقْ بهما ذكورُ صغارِ البهائم وإناثُها.

قلت: المقصودُ هاهنا أنا حيثُ فَهِمْنا المعنى، ألحقنا، وحيثُ لا فلا.

أما بولُ الغلام والجارية، فقد سَبَقَ به[1] القولُ.

وأما تكميلُ خزيمة بينةً، فقد زَعَمَ بعضُ أهل العلم ـ أحسِبُه الخطابي في «معالمِ السنن»[2] ـ أن النبيَّ ﷺ لم يُكْمِلْه بينةً وحدَه، وإنما حَكَمَ في المسألةِ بعِلْمِه.

قلتُ: فيحتمل أنَّ الراوي لما رَأَى النبيَّ ﷺ قد أمضى الحكمَ مُقارناً لشهادته على وَفْقِها، ظَنَّ أنه أقامَه مَقَامَ شاهدين، والله سبحانه وتعالى أعلم.

---

(١) ساقطة من (ب) و(هـ).

(٢) ١٧٣/٤.

ويجوزُ أن تكونَ العلةُ أمراً عَدَمِيّاً، نحو: ليس بمكيلٍ ولا مَوزونٍ لا يجوزُ بيعُه، فلا يجوزُ رَهْنُه خِلافاً لبَعْضِ الشافعيةِ.

لنا: الشرعيةُ أمارةٌ فجازَ أنْ تكونَ عَدَمياً، إذ لا يَمتنعُ جعلُ نفي شيءٍ أمارةً على وجودِ آخر.

قالوا: لو جازَ للَزِمَ المجتهدَ سَبْرُ الأَعْدَامِ.

قلنا: يلزَمُه سَبْرُ السُّلوبِ، وإن سُلِّمَ فلِعَدَمِ تناهِيها، لا لِعَدَمِ صَلاحيتِها عِلَّةً.

وتعليلُ الحُكمِ بعلتينِ خِلافاً لقومٍ.

لنا: لا يَمتنعُ جعلُ شيئينِ أمارةً على حُكمٍ، كاللَّمْسِ والبَوْلِ على نقضِ الوُضوءِ، وتحريمِ الرَّضيعةِ لكونِه عمَّها وخالَها بإرضاعِ أُختِه وزَوْجةِ أخيه لها.

قالوا: لا يَجتمعُ على أثرٍ مُؤَثِّرانِ.

قلنا: عَقْلاً لا شَرْعاً لما ذَكَرْنا، واللهُ أعلمُ.

* * *

التعليل بالأمر العدمي

قوله: «ويجوزُ أن تكونَ العلةُ أمراً عَدَمياً»، إلى آخره[1]، أي: لا يُشترطُ أنْ تكونَ العلةُ أمراً ثبوتياً، بل يجوزُ أن تكونَ أمراً عَدَمياً، أي: هي صفةٌ، أو اسمٌ، أو حكمٌ، كقولنا: «ليس بمكيلٍ ولا مَوْزُونٍ»، فلا يَحْرُمُ فيه التفاضلُ، «لا يجوزُ بيعُه، فلا يجوزُ رَهْنُهُ» ونحو ذلك، «خلافاً لبعض الشافعية»، حيثُ قالوا: لا يجوزُ.

«لنا» على الجوازِ: أن العلةَ «الشرعية أَمَارةٌ»، أي: علامةٌ على ثبوتِ الحكم، «فجازَ أن تكون» أمراً «عَدَمياً، إذْ لا يمتنعُ» أن يكونَ الشارعُ جَعَلَ

(١) ذكر هنا في (هـ) عبارة «المختصر» بتمامها.

نفيَ أَمْرٍ علامةَ وجودِ أمرٍ آخر، كما جَعَلَ تركَ الصلاةِ علامةً على استحقاقِ القتل والضَّرب، أو الحبس. قال الله تعالى: ﴿ولا تأكُلوا مِما لَم يُذكَرِ اسمُ اللهِ عَلَيه﴾ [الأنعام: ١٢١] ، فجعلَ انتفاءَ[1] ذكرِ اسم[2] الله عز وجل علامةً على تحريمِ الأكل. وكذلك لو قال: ما لا مَضرَّةَ فيه من الحيوانِ، فهو مُباحٌ لكم، فهو تعليقٌ للإباحة على عَدَمِ المَضَرَّةِ، فهٰذه أَمَاراتٌ عَدَميةٌ [3]على أحكامٍ ثبوتية[3].

قلت: في المثالِ الأول نَظَرٌ، لأَنَّ تركَ الصلاة فعلٌ ثبوتي، وهو امتناعُ المكلَّفِ منها.

«قالوا» ـ يعني احتجَّ الخَصْمُ بأن قال ـ: «لو جازَ» أن تكونَ العلةُ أمراً عَدَمياً؛ «لَلَزِمَ المجتهد» إثباتُها بالسَّبْرِ؛ «سَبْرِ الأعدام» جميعها، وذٰلك ممتنعٌ، وإذا امتنعَ ذٰلك، دَلَّ على أنها لا يجوزُ أن تكونَ أمراً عَدَمياً.

قوله: «قلنا»، أي: الجوابُ عن هٰذا السؤال أنا نلتزِمُ أن المجتهد «يلزَمُه سَبْرُ السُّلوب»، أي: سَبْرِ الأمورِ السلبية التي هي في مَظَانِّ العلةِ، نحو: ليس بكذا ولا كذا، كما سَبَقَ في[4] المثال أَولَ المسألةِ.

أما جميعُ الأعدام ـ يعني كل أمرٍ معدومٍ ـ فلا يلزَمُ منه سَبْرُه، لأنا نعلَمُ أن كثيراً منها لا تُعَلَّقُ[5] عليه أحكامُ الشرع، نحو مما هو مستعمل في الفلسفة والكلام.

قوله: «وإن سُلِّمَ»، أي: وإن سَلَّمنا أن المجتهدَ لا يلزمهُ سَبْرُ الأمور العَدَمية لكن ذٰلك لكثرتها وعدمِ تناهيها، لا لكونها لا تصلُحُ أن تكونَ علةً.

---

(١) ساقطة من (ب).

(٢) ساقطة من (آ) و(ب).

(٣ ـ ٣) ساقط من (آ).

(٤) في (آ): من.

(٥) تحرفت في (ب) إلى: لا يعلو.

ومما احتج به الخصمُ وجهان آخران:

أحدهما: أن العِلةَ لا بُدَّ وأن تشتملَ على الحكمةِ التي هي المعنى الجالبُ للمصلحةِ، أو النافي للمَفْسَدةِ، والأمرُ العَدَمي لا يصح اشتمالُه على ذلك.

الثاني: أن العِلّة[1] فرعُ التمييز، أي: لا[2] يكونُ عِلَّةً إلا ما كان مُميَّزاً في نفسِه، والعَدَمُ نفيٌّ مَحْضٌ لا تمييزَ فيه، فلا يكونُ عِلَّةً.

والجوابُ عن الأول: أن معنى اشتمالِ العِلَّةِ على الحكمة هو نفيُ الاقتران الوجودي، أي: إذا وُجدت العلةُ، وُجدت الحكمةُ، وهٰذا ممكنٌ في التعليلِ بالعَدَمِ، أو أنَّ الحكمةَ تُقارِنُه. أما أن تخيُّلَ السائلِ أن اشتمالَ العِلَّةِ على الحكمةِ كاشتمالِ الظَّرْفِ على المظروف حتى يمتنعَ ذٰلك؛ فهذا ليس بمرادٍ.

وعن الثاني: أن العَدَمَ الذي يَقَعُ التعليلُ به لا بُدَّ وأن يكونَ عدمَ شيءٍ بعينِه، فيكون متميِّزاً بتميُّزِ ما يُضافُ إليه[3]، كما تقول: عَدَمُ علةِ التحريم عِلَّةُ الإباحة، وعدمُ التنجيس علةُ التطهير، وعدمُ الرُّخصةِ علةُ التزامِ العزيمة ونحو ذٰلك.

تعليل الحكم بعلتين

قوله: «وتعليلُ الحكمِ بعلتين»، أي: ويجوزُ تعليلُ الحكم الشرعي بعلتينِ معاً «خِلافاً لقومٍ».

قال الآمِدي: اتفقوا على جواز تعليل الحكم بعِلَلٍ في كل صورةٍ بعلةٍ، واختلفوا في الحكمِ الواحد بالشخص في صورةٍ واحدة؛ هل يُعَلَّلُ بعلتينِ معاً؟ فمَنَعَ من ذٰلك القاضي أبو بكر، وإمامُ الحرمين، وجَوَّزَه آخرون.

---

(١) في (آ) و(ب): العلية.

(٢) ساقطة من (ب).

(٣) ساقطة من (آ) و(ب).

وفَصلَ الغَزالي بجوازِ ذٰلك في العللِ المَنْصُوصةِ دونَ المُستنبطة.

قال الآمِدي: والمُختارُ منعُه.

قلت: وهٰذا التفصيلُ هو الذي ذكره القرافي، وهو مرادُ الشيخِ أبي محمدٍ من إطلاقِه بدليلِ سياقِ كلامه في أثناءِ المسألةِ.

«لنا»، أي: على جوازِ تعليلِ الحُكم بعلتين فأكثرَ، أن عِلَلَ الشرع أَمَارات ومُعَرِّفات[1]، وحينئذٍ «لا يَمْتَنِعُ» أن يجعلَ الشارع «شيئين أمارةً على حُكمٍ، كاللَّمْسِ والبولِ» علامةً «على نَقْضِ الوضوء، وتحريم الرَّضيعةِ» على الشخصِ الواحدِ، «لكونه عَمَّها وخالَها»[2] بأن تُرضعَها أختُه، فيكون خالَها، لأنها بنتُ أخته من الرَّضاع، وتُرضِعَها زوجةُ أخيه بلبن أخيه، فيكون عَمَّها، لأنها بنتُ أخيه من الرَّضاع، وكذٰلك تعليلُ تحريمِ وَطْءِ المرأة بالصوم والإحرامِ والاعتدادِ من غيره، أو تحريمه بالعدةِ والرِّدةِ، وتعليلُ وجوبِ القتل بالرِّدَةِ والمحاربةِ، وتحريم الاستجمار بالرَّوْثِ النَّجِسِ لنجاسته، وكونه طعامَ إخوانِنا من الجن، وأشباه ذلك كلُّه جائزٌ لا مانعَ منه عقلاً ولا شرعاً. وقد وَقَعَ شرعاً، فلا وجهَ لمنعِه.

قوله: «قالوا»، يعني المانعين لذٰلك: لو عُلِّلَ الحكمُ الواحد بعلتين، لاجتمعَ على الأثر الواحد مُؤَثِّران، [3]لكنه «لا يجتمعُ على الأثرِ» الواحد «مؤثِّران»[3]، فلا يجوزُ تعليلُ الحكمِ الواحد بعلتين، وإنما قلنا: لا يَجْتَمِعُ على الأثرِ مؤثران، لأن كل واحد مِن المؤثرين استقلَّ بإيجاد الأثر، فإن أثَّرَا فيه معاً، لَزِمَ الاستغناءُ بكل واحدٍ منهما، والفرضُ أنه ثبتَ بهما. هٰذا خُلْفٌ، وإنْ أثَّرَا فيه متعاقبين، فهو إنما ثَبَتَ بالأول، والثاني ليس بمؤثِّرٍ لِعَدَمِ القابل لتأثيره، وإن لم يستقلَّ كل واحد منهما بإيجادِ الأثر، فكُلُّ واحدٍ منهما جزءُ

---

(١) تحرفت في الأصول إلى: معرف.

(٢) في (هـ): أو خالها. وفي البلبل المطبوع: لكونه خالها وعمتها. وهو خطأ.

(٣ ـ ٣) ساقط من (هـ).

المؤثِّر، لا المؤثرُ الكامل، بل هما جميعاً المُؤَثِّرُ في نقضِه[1]. أما أحدُهما فقط، فلا علّتين، أو كل واحد منهما، فإما على التعاقُب فكذٰلك، أو معاً فيلزَمُ أن لا ينتقِضَ بأحدِهما مع فرضِ انتقاضه بهما، وهو تناقضٌ مُحالٌ.

قوله: «قلنا: عَقْلًا لا شَرْعاً». هٰذا جوابُ ما ذكروه.

وتقريرُه: إنما يمتنع اجتماعُ مؤثِّرين على أثرٍ واحد في الأحكام العقليةِ لا الشرعية، «لِما ذكرنا» قبلُ مِن أن عِلَلَ الشرعِ أماراتٌ ومُعَرِّفاتٌ، فلا يمتنعُ أن يكونَ على الشيءِ الواحدِ علامتان و[2] علامات، ومُعرفانِ ومعرفاتٌ، كما يُعْرَفُ الحكمُ الواحد بأدلةٍ كثيرة، وكما يُعْرَفُ الله سبحانه وتعالى بكل جزءٍ من أجزاء العالم معرفةَ المُؤَثِّرِ بالأَثَرِ، كما قالَ القائلُ:

وفي كُلِّ شيءٍ لَـهُ آيـةٌ ... تَـدلُّ علـى أنَّـه وَاحِـدُ[3]

وهٰذا بخِلافِ العِلَلِ العقليةِ، فإنها مُؤثِّراتٌ في معلولاتِها، فلا يجتمعُ على المعلولِ منها علتان، كـالتحـركِ[4] لا يكونُ في الجـوهر الـواحد بحركتين، وكسرِ الإناء لا يكون بكسرين، واسودادِ الجسم لا يكون بتسويدين للتقرير المذكور.

ووجـهُ الفَـرْقِ بين المؤثـرتين[5] أعني[6] الثـابتتين بنصٍّ أو إجمـاعٍ والمستنبطتين، هو أن المُستنبطَةَ إنما تثبُتُ[7] بالسَّبْرِ، فإذا أُضيفَ الحكمُ

(١) في (هـ): المؤثر الكامل بل في نقضه.

(٢) في (آ): أو.

(٣) نسبه أبو الفرج في «أغانيه» ٤/٣٥ إلى أبي العتاهية مع ثلاثة أبيات هي:

ألا إننـا كـلنـا بـائـد ... وأيُّ بنـي آدم خـالـدُ
وبـدؤهـم كـان من رَبِّهـم ... وكـل إلـى ربِّـه عـائـدُ
فيـا عجبـاً كيف يُعصى الإ ... لَـهُ أم كيف يجحده الجاحدُ
وفـي كـلّ شـيءٍ لـه آيـةٌ ... تَـدلُّ عـلى أنـه واحِـدُ

(٤) في (آ): كالتحريك.

(٥) تحرفت في (آ) إلى: المؤثرين.

(٦) تحرفت في (آ) و(ب) إلى: أن.

(٧) في (آ): ثبت.

الشرعيُّ إلى أوصافٍ، وَجَبَ جعلُ جميعها علةً واحدة، وكُلُّ واحدٍ منها[1] جزءَ علةٍ، إذ الأصلُ عَدَمُ استقلالِ كل منها[1] بالعِلِّيَّةِ حتى ينصَّ صاحبُ الشَّرْعِ على استقلاله، فيثْبُتَ.

وذكر[2] الآمِدي في «جدله» في منعِ التعليل بعلتين كلاماً طويلاً، وأنا أذكرُه بمعناه مُلَخصاً منه ما أمكنَ معَ البيان:

وتقريرُ ذلك: أن العلةَ الشرعيةَ إما بمعنى الباعثِ، أو بمعنى الأمارةِ والعلامة.

فإن كانت بمعنى الباعثِ، امتنعَ أن يكونَ للحكم[3] الواحدِ في مَحَلٍّ واحدٍ من جهة واحدة باعثانِ، لوجهين:

أحدهما: أن عندَ اجتماعِهما إن أُضيفَ الحكمُ إليهما، فهما باعثٌ واحد، وإن أُضيفَ إلى أحدِهما، فالآخرُ ليس بباعث.

الوجه الثاني: لو كان للحكمِ الواحدِ باعثان، فإما أن يَتَّفقا مِن كل وجه، أو يَخْتلفا من كل وجهٍ، أو يتفقا من وجهٍ ويختلفا من وجهٍ.

فإنِ اتفقا من كل وجهٍ، فلا تغايُرَ، إذ التغايُرُ بدون مميِّزٍ مُحالٌ، فهما باعثٌ واحد.

وإن اختلفا من كل وجهٍ، استحالَ اتفاقُهما في اقتضاءِ حكمٍ واحد، إذ اختلافُ المؤثِّرِ يقتضي اختلافَ الأثر.

٢٢٣ وإن اتفقا من وجهٍ دونَ وجهٍ، فالتعليلُ إن وَقَعَ بالقَدْرِ المُشْتَرَكِ بينَهما ـ وهو ما به الاتفاقُ ـ فالعلةُ واحدةٌ، وإن وَقَعَ بما به الاختلافُ؛ أو بما به الاتفاقُ والاختلافُ جميعاً، امتنعَ اقتضاؤُهما لحكمٍ واحدٍ، لاختلافِهما في

---

(١) في (آ): منهما.

(٢) في (ب): وذكره.

(٣) تحرفت في (آ) و(ب) إلى: الحكم.

أنفسهما كما سَبَق بيانه[1].

وإن كانت العلةُ بمعنى العلامةِ: فعند اجتماع الأمارتين، إن عُرِفَ الحكمُ بهما، فهما أمارةٌ واحدة، وإن عُرِفَ بإحداهما؛ فلا حاجةَ إلى الأخرى.

أما إن اختلفَ مَحَالُّ الحكمِ أو جِهاتُه؛ فلا مانعَ من تعليلِه بأكثرَ من علةٍ واحدة لتعدُّدِ مَحَالِّه وجِهاتِه.

قال: وقد يُستشكل علي بأنَّ قواعدَ الشَّرْعِ تَشْهَدُ بخلافِه كالحائض المعتدة يَحْرُمُ وَطْؤُها، وكذا الوالدةُ[2] المُرضعةُ يَحْرُمُ نِكاحُها بالولادةِ والرَّضاعِ، والقاتلُ المرتَدُّ يَجِبُ قتلُه، والصِّغَرُ والجنونُ يُثبتانِ الولايةَ، واللَّمْسُ والبَوْلُ والتَّغْويطُ معاً ينقُضُ الوُضوءَ، فالحكْمُ من كل واحدة من هٰذه الصور مُتَّحدٌ، والعللُ متعددة، إذ لا سبيلَ إلى القولِ بأن المجموعَ علةٌ واحدة، لاستقلالِ البعضِ بالحكم إذا انفردَ، ولا إلى القولِ بأن العلةَ البعضُ دونَ البعض، إذ هو ترجيحٌ بلا مُرَجِّحٍ، فتعيَّنَ أن كل واحدةٍ علةٌ مستقلة.

قال: وهو مُندفعٌ من وجهين:

أحدهما: من حيثُ الإجمال، وهو أنَّا قد بينا امتناعَ التعليلِ بعلتين بدليلٍ عقلي لا سبيلَ إلى إنكاره، وحيثُ يُتخيلُ جوازُه كما في الصُّوَرِ المستروحِ[3] إليها، احتُمِلَ تعدُّدُ الحكم، واتحادُ[4] العلةِ، أو خروجُ إحدى العلتين عن الاعتبارِ، ونظَنُّ خِلافَ ذٰلك لدِقَّةِ النَّظَرِ، ولُطْفِ المَأْخَذِ، ومع هٰذه الاحتمالات لا سبيلَ إلى مخالفةِ الدليلِ المُتيَقَّنِ.

الوجه الثاني: من حيثُ التفصيلُ، وهو تخصيصُ كُلِّ صورة من الصورِ المذكورة بجواب.

---

(١) ساقطة من (هـ).

(٢) تحرفت في (هـ) إلى: الولد.

(٣) في (هـ): المشروح.

(٤) في (ب): أو اتحاد.

أما الصورةُ الأُولى؛ فتحريمُ[1] الوَطْءِ فيها مجازٌ، وإنما المُحرمُ قرْبانُ الآدمي[2] في وَطْءِ الحائض، وإفسادُ العبادةِ في وَطْءِ المُحرمةِ، واختلاطُ النَّسَبِ في وَطْءِ المُعتدة، فالحكمُ متعددٌ بتعدُّدِ العلة.

وأما الصورةُ الثانية؛ فتحريمُ[3] النكاحِ استقلت الولادة دونَ الرَّضاعِ لسبقِها عليه. وحينئذٍ لا يُصادفُ مَحَلّاً يُحرمُهُ، إذ تحريمُ المُحَرَّمِ تحصيلُ الحاصلِ.

وأما الصورةُ الثالثة؛ فقتلُ القاتلِ غيرُ قتل المرتد، فالحكمُ مُتعدِّدٌ، ولذٰلك يَختلفانِ في الأحكام، فيسقطُ القتلُ قِصاصاً بالعَفْوِ، دونَ القتلِ بالرِّدة، ويَسقُطُ القتلُ بالردةِ بالتوبة دونَ القتلِ قِصاصاً، فهما مُختلفانِ بالشخصيةِ لعلِّيَّتِها.

وأما الصورةُ الرابعة؛ فثبوتُ الوِلاية مُضافٌ إلى الصِّغَرِ لسَبْقِه على الجنونِ كما ذُكر في الولادةِ مع الرَّضاع، إذ لا يُعْقَل الجنونُ إلا عند التمييزِ، وكذا لو باع خَمْراً أو خِنزيراً بشرطٍ فاسدٍ، أو ثمنٍ مجهول، أُضيفَ الفَسادُ إلى عَدَمِ المَحَلِّ لسَبْقِه على الشرطِ.

وأما الصورةُ الخامسة؛ فعلى قولِ بعضِ العلماء ـ منهم أبو بكر من أصحابنا ـ: الأحداثُ متعددةٌ، حتى لو نَوى رَفْعَ واحدٍ منها، لم يَرْتَفعْ ما عداه، ولو اغتسلتْ حائضٌ جُنُبٌ للحيضِ[4]، حَلَّ وطؤها دونَ غيره لبَقاءِ الجَنابةِ، فالحكمُ إذاً متعددٌ بتعدُّدِ العِلَلِ، وإن قلنا: إن الحدثَ واحدٌ، فلا مانعَ من أن يُقالَ: العلةُ هي المجموعُ، وإن كانَ البَعض[5] يَستَقِلُّ بالحكم[6]

(١) في (هـ): أما الوطء فيحرم.
(٢) تحرفت في (ب) إلى: الأدنى.
(٣) في (ب): فيحرم.
(٤) ساقطة من (آ) و(ب).
(٥) تحرفت في (آ) و(ب) إلى: النقض.
(٦) ساقطة من (آ).

عندَ الانفرادِ، كما في سرقةِ مئة دينار مثلاً مع القطع، فإن مجموعَها علةٌ له، وإن كان كُلٌّ ربعِ دينار منها مُسْتَقِلاً به عندَ انفرادِه.

قلت: وهٰذا يصلُحُ أن يكونَ شاهداً عامّاً لهٰذا الجواب في جميعِ الصور.

قلت: فقد رَأَيْت تجاذُبَ الأدلةِ لهٰذه المسألة من الطرفين، وهي في[1] مَحَلٍّ الاجتهادِ، والله سبحانه وتعالى أعلم.

والكلام إلى هاهنا في شروطِ العلة، وبه تَمَّ الكلامُ في شروط أركان القياس الأربعة، ورُبَّما وُجد فيه بعضُ التطويلِ والتكرارِ، وإنما كان ذٰلك حِرْصاً على البيان.

(١) ساقطة من (آ) و(هـ).

ثم قال النَّظَّامُ: العلةُ المنصوصةُ توجِبُ الإلحاقَ لا قياساً، بل لفظاً وعموماً، إذ لا فَرْقَ بينَ: حَرَّمْتُ الخمرَ لشدَّتها، وبينَ: حَرَّمْتُ كُلّ مُشْتَدٍّ، لغةً.

وَرُدَّ بأنَّه لا يُفيدُ إلا تحريمَها خاصةً، فلَوْلاَ القياسُ لاقتصرْنا عليه، كأَعْتَقْتُ غانِماً لِسَوادِه، وفائدتُه زوالُ التحريمِ عندَ زوالِ الشدة، والله أعلمُ.

وفسادُ القياسِ بأنْ لا يكونَ الحكمُ مُعَلَّلاً، وبإخطاءِ علتِه عندَ اللهِ تعالى، وبزيادةِ أَوْصافِ العلةِ ونَقْصِها، وبِتَوَهُّمِ وجودِها في الفرعِ وليستْ فيه.

* * *

مذهب النظام في لعلة المنصوصة

قوله: «ثم قال النظَّام»، إلى آخره[1]. يعني أن النظَّامَ زَعَمَ أن «العلةَ المنصوصة» - أي: الثابتةَ بالنص - «تُوجِبُ» إلحاقَ الفرعِ بالأصل، لا من جهةِ القياس، بل من جهةِ اللفظ والعموم المعنوي، أي: الإلحاقُ مستفادٌ من عُمومِ اللفظ، لا من القياس، «إذ لا فَرْقَ» في اللغة[2] «بينَ» قولِ القائل: «حَرَّمْتُ الخمرَ لشدتِها، وبينَ» قوله: «حَرَّمتُ كُلَّ مُشتدٍّ»، فهٰذا معنى العموم المعنوي.

قوله: «وَرُدَّ»، أي: ورُدَّ[3] على النظَّام قولُه بأنا لا نُسَلِّمُ استواءَ الصيغتين المذكورتين، بل قوله: حَرَّمْتُ كلَّ مُشتدٍّ يُفيدُ العمومَ لِعليته[4]، وقوله: حرّمت الخمر لشدتِها[5]، لا يُفيد إلا تحريمَ الخمر خاصةً، فلولا الإلحاقُ القياسي، لوجبَ الاقتصارُ على تحريمِها كما في قوله: «أعتقت غانماً لسوادِه»؛ يختصُّ

(١) ذكر هنا في (هـ) عبارة «المختصر» بتمامها.

(٢) ساقطة من (آ) و(هـ).

(٣) ساقطة من (هـ).

(٤) في (ب): لعلة.

(٥) في (ب): لتنبيذها.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

العِتْقُ بغانمٍ، والنصُّ على عِلة الإعتاقِ لا يوجبُ عُموماً لفظيّاً كذلك في مسألتنا.

قوله: «وفائدتُه زوالُ التحريمِ عندَ زوالِ الشدة». جوابُ سؤالٍ مُقدَّرٍ، تقديرُه: أن النَّصَّ على العلةِ في قوله: حرِّمت الخمر لشدَّتِها، ونحوه لو لم يُفِدِ العمومَ اللفظي، لم يكن له فائدةٌ.

والجوابُ: لا نُسَلِّمُ، بل له فائدتان:

إحداهما: زوالُ الحكمِ[1] عند زوالِ العلةِ، كزوالِ التحريم عند زوالِ الشِّدةِ، إذ للّهِ تعالى أن يَنْصِبَ شِدَّةَ الخمرِ خاصةً عِلَّةً للتحريم، دونَ سائرِ المسكرات تعبُّداً، ولخاصيةٍ يَعْلَمُها فيها، ويكونُ فائدةُ النصِّ على العلةِ ما ذكرنا.

الثانية: نحو ما سَبَقَ في فائدةِ العلةِ القاصرة من سُرعة[2] انقيادِ المُكلفين إلى الامتثالِ لظهورِ المَعْنَى المناسب، والله سبحانه وتعالى أعلمُ.

مفسدات القياس

قوله: «وَفساد القياس»، إلى آخره[3]. لَمَّا بَيَّنَ شروطَ أركانِ القياس ومُصَحِّحاتِه، شَرَعَ في بيان ما يُفسده، وذلك من وجوهٍ:

أحدها: «أن لا يكونَ الحكمُ مُعَلَّلاً» في نفسِ الأمر، فيكونُ القائس قد عَلَّلَ ما ليس بمُعَلَّلٍ، كمن زَعَمَ أن علةَ انتقاض الوضوء بلحم الجَزُورِ هو أنَّه لشدةِ حرارته ودَسَمِه مُرْخٍ للجَوْفِ و[4]الأمعاء ومخرجُ الحدثِ، فصار ذلك مَظِنَّةً لخروجه، فأُقيمَ مقامَ حقيقتِه كالنوم، ثم أُلحِقَ به كل طعام مرخٍ للجوف[4]، والصحيحُ المشهور أن ذلك تعبُّدٌ.

وحُكي عن أبي بكر من أصحابِنا أنه قال: إذا نَقَضَ لحمُ الجَزُورِ الوضوءَ

---

(١) في (آ): التحريم.

(٢) في (آ): شرعية.

(٣) ذكر هنا في (هـ) عبارة «المختصر» بتمامها.

(٤ ـ ٤) ساقط من (آ).

مع إباحتِه، فاللحومُ المحرمةُ كلحم الخِنزيرِ والكلبِ أَوْلَى أن تكونَ ناقضةً، فجعل استفادة الحُكم في اللحوم المُحَرَّمَةِ من بابِ مَفْهوم الموافقة (1وهو فاسدٌ أيضاً، لأن شرطَ مفهوم الموافقةِ1) فهمُ العلةِ في الأصل، كـإكرام الوالدين(2) بالنهي عن التأفيفِ، ولذلك جَعَلَه بعضُ الأصوليين قياساً، والحكمُ في لَحمِ الجَزورِ لا يَظْهَرُ له عِلَّةٌ، وإنما هو تعبُّدٌ.

الثاني: أن يُخطِىءَ القائسُ عِلَّةَ الحكم(3) «عند الله تعالى» في الأصلِ، مثل أن يَعْتَقِدَ أَنَّ علةَ الربا في البُرِّ الطُّعْم، فيُلْحِقَ به الخَضْراواتِ وسائِرَ المَطْعُومات، وتكونُ علتُه في نفسِ الأمر الكيلَ أو الاقتياتَ أو بالعكس، أو يَظُنَّ أن علةَ وِلاية الإجبارِ في البِكْرِ الصغيرةِ البَكارةُ، فيُلحِقَ بها البِكْرَ البالغة(4)، أو الصِّغَر(5)، فيُلحِقَ بها الصغيرةَ الثَّيب، ويكونُ الأمرُ في الحقيقةِ بخلاف ذلك، أو يَظُنَّ أَنَّ علَّةَ قتلِ المُرتد تبديلُ الدين، فيُلْحِقَ به المرأةَ، أو إعانةُ الكُفّار، فلا يُلْحِقَها به، والعلةُ خِلافُ ذلك في الأصل.

الثالث: أن يَزيدَ في أوصافِ العِلَّةِ أو يَنْقُصَ منها، مثلُ أَنْ يُعَلِّلَ الحنبليُّ بأنه قتلُ عَمْدٍ عُدوان، فأوجبَ القَوَدَ، فيقولُ الحنفي: نَقَصْتَ من أوصافِ العِلَّةِ وَصْفاً، وهو الآلةُ الصالحةُ السارية في البَدَنِ، يعني المُحَدَّد، فلا يصحُّ إلحاقُ المُثَقَّلِ به، أو يُعَلِّل الحنفي بذلك، فيقول الخَصْمُ: زدتَ في أوصافِ العلة وَصْفاً ليس منها، وهو صلاحيةُ الآلةِ، وإنما العلةُ هي القتلُ العَمْد العدوان فقط، فيَلْحَقُ به المُثَقَّلُ.

وكذا لو قالَ الحنفي في كفارةِ رمضان: إفسادٌ للصومِ، فَأَوْجَبَ الكفارةَ،

(1 ـ 1) ساقط من (آ).

(2) تحرفت في (هـ) إلى: الولدين.

(3) في (ب): علة الحكم عند الحكم عند الله.

(4) في (ب): البالغ.

(5) في (آ) و(ب): الصغير.

فقال الحنبلي: نَقَصْتَ وَصْفاً خاصّاً من العِلّةِ، وإنما هي إفسادٌ للصومِ الواجبِ بالجماعِ، فيخرُجُ الأكلُ والشربُ عن كونه موجِباً لها.

الرابع: أن يتوهَّمَ وجودَ العلةِ «في الفَرْعِ وليست فيه»، مثل أن يَظُنَّ أن[1] الخِيارَ ونحوه مَكِيلاً، فيُلحقه بالبُرِّ[2] في تحريمِ الرِّبا، أو بالعكس، مثل أن يَظُنَّ أن الأُرُزَّ موزونٌ، فيُلحقَه بالخَضْراوات في عَدَمِ تحريم الرِّبا بجامعِ أنه ليس بمَكيلٍ.

وذكرَ الغَزاليُّ وَجْهاً آخرَ، وهو أن يَستدلَّ على تصحيحِ العلةِ بما ليس بدليلٍ، فلا يَصِحّ[1]، فلا يَحِلُّ له القياس وإن أصابَ، كما لو أصابَ بمُجَرَّدِ الوَهْمِ والحَدْسِ، أو أصابَ القِبلةَ عند اشتباهِها بدونِ اجتهادٍ. ٢٢٤

قلت: هٰذا مما يَمنعُ جوازَ القياسِ، وقد يُفضي إلى إفسادِه بتقديرِ الخَطَأ في دليلِ تَصحيحِ العلةِ، ولا يَلْزَمُ منه فسادُ القياس، لجوازِ أن يُصيبَ، فيَصِحَّ القياس، ورُبَّما اتَّجَهَ جوازُ القياس حينئذٍ بناءً على الخِلافِ فيمن أصابَ القِبْلَةَ بغيرِ اجتهاد.

قال: وزادَ آخرون احتمالاً آخرَ، وهو الخطأُ[3] في أصلِ القياس في الشرعِ [لأن صحة القياس][4] ليست مظنـونة[5] حتى يتـطرقَ إليها هٰـذا الاحتمالُ، بل هي مقطوعٌ بها كالتوحيدِ والنبوةِ.

قال: وهٰذه المَثارات للخَطأ[6] في القياسِ إنَّما تَستقيمُ على رأيِ مَنْ يَرَى أن المُصيبَ واحدٌ، أما مَنْ قالَ: كلُّ مجتهدٍ مُصيبٌ، فلا غَلَطَ في القياس على رأيِه، لأن العلةَ عند كل مجتهدٍ ما غَلَبَ على ظَنِّه، فلا يُتصورُ فيها الخَطَأُ، واللهُ سبحانه وتعالى أعلم.

(١) ساقطة من (ب) و(هـ).
(٢) ساقطة من (آ).
(٣) في (آ): خطأ.
(٤) ما بين حاصرتين زيادة من «المستصفى».
(٥) في (هـ): مظنونية.
(٦) في (هـ): للغلط.

تَنبيه: إلحاقُ المسكوتِ عنه بالمنطوقِ مقطوعٌ به ومَظنون:

فالأولُ ضَرْبانِ:

أحدُهما أن يكونَ المسكوتُ عنه أوْلى بالحُكمِ، وشرطُه ما سَبَقَ، نحو: إذا قُبِلَ شهادةُ اثنينِ فثلاثةٌ أوْلَى، وإذا لم يَصِحَّ بالعَوْرَاءِ فبالعَمْياءِ أوْلى، بخلافِ إذا رُدَّتْ شهادةُ الفاسقِ، وَوَجَبَتِ الكفارةُ في الخَطَإِ، فالكافرُ والعمدُ أوْلَى، فإنَّهُ مظنونٌ لإمكانِ الفَرْقِ بما سَبَقَ.

الثاني: أن يَستويا كسِراية العِتْقِ في العبدِ، والأمةُ مثلُه، وموتِ الحيوانِ في السمنِ، والزيتُ مثلُه، وهو راجعٌ إلى أنْ لا أثَرَ للفارقِ، وطريقُ الإلحاقِ لا فارقَ إلاَّ كَذا، ولا أثَرَ له، أو يُبيِّنَ الجامعُ وجوده في الفرعِ، وهُوَ المتفقُ على تَسميتِه قياساً، وفيما قبلَه خلافٌ، نحو: السُّكْرُ علةُ التحريمِ، وهو موجودٌ في النبيذِ، وإثباتُ الأولى بالشَّرعِ فقط، إذْ هي وَضْعية، والثانية بالعَقْلِ والعُرْفِ والشَّرْعِ.

والمظنونُ ما عدا ذلك.

* * *

«تنبيه: إلحاقُ المسكوتِ عنه بالمنطوقِ»، إلى آخره[1]، يعني القياس[2] على ضَرْبين: «مَقطوعٍ به ومَظْنونٍ»، أي: مساواةُ الفَرْعِ للأصلِ، تارةً تكونُ قَطعيةً، وتارةً تكونُ ظنيَّةً، «فالأولُ» ـ وهو المقطوعُ به ـ على ضَرْبين أيضاً[3]:

«أحدهما: أن يكونَ المسكوتُ عنه أوْلَى بالحكم»، وهو فَحْوَى الخطاب، ومفهومُ الموافقة، «وشرطُه ما سَبَقَ» في موضعِه، «نحو» قولنا: «إذا قُبل شهادة

(١) ذكر هنا في (هـ) عبارة «المختصر» بتمامها.

(٢) بعدها في (آ) و (ب): وهو إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق.

(٣) ساقطة من (هـ).

اثنين»، فشهادةُ «ثلاثةٍ أَوْلى»، لأنَّ الاثنينِ فيهم وزيادةً، «وإذا لم يَصِحَّ بالعَوْراءِ، فبالعَمْياءِ[1] أَوْلى»، لأن في العمياءِ العوراءَ أو معناها وزيادةً. وكذٰلك إذا لم يَصِحَّ بالعَرْجاء، فمقطوعةُ الرجلين أولى، وكقوله عليه السلام: «أَدُّوا الخَيْطَ والمِخْيَطَ»[2] فوجوبُ رد ما هو أكثرُ من ذٰلك من الغنيمةِ أَوْلى، وهو كقوله عز وجل: ﴿ومِنْهُمْ مَنْ إنْ تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ﴾ [آل عمران: ٧٥]، فعَدَمُ رَدِّ القِنطارِ أَوْلى، وقوله عليه السلام: «العَيْنَانِ وِكاءُ السَّهِ[3]، فإذا نامَتِ العَيْنانِ، اسْتَطْلَقَ الوِكاءُ»[4] فأثبتَ نقضَ الوضوءِ بالنوم؛ فبسائرِ مُزيلاتِ العقلِ كالجنونِ والإغماءِ والسُّكْرِ أَوْلَى. وقد سَبَقَ الخِلافُ في تَسميةِ هٰذا قياساً، وهو «بخلافِ» قولنا: «إذا رُدَّت شهادةُ الفاسق»، فشهادةُ الكافر أَوْلَى بالرد، لأن الكفرَ فِسْقٌ وزيادةٌ، وإذا «وَجَبَتِ الكفارةُ في» قتل «الخطأ»، ففي العَمْدِ أَوْلى، لأن فيه ما في الخَطَإِ وزيادةَ العدوان، وإذا أُخِذَت الجزيةُ من الكتابي، فمِنَ الوثني أَوْلى، لأنَّ فيه ما في الكتابي مِن الكُفر مَعَ زيادةِ كُفرٍ وجَهْلٍ، فإنَّ هٰذا القبيلَ «مظنونٌ لإمكانِ الفَرْقِ» في نَظَرِ المُجتهد بينَ الفاسقِ والكافرِ في الشهادةِ، وبينَ الخَطَإِ والعَمْدِ في الكفارةِ «بما سبق» في فَحْوَى الخطاب، وبينَ الكتابيِّ والوَثَنيِّ بأَنَّ قَبُولَ الجزيةِ نوعُ احترامٍ وتخفيفٍ، وذٰلك مما لا يَستحِقُّه الوثنيُّ بخِلافِ الكتابي في ذٰلك احتراماً لكتابه، وهذا ـ أعني

---

(١) في البلبل المطبوع: فالعمياء.

(٢) حديث صحيح رواه أحمد ٢/١٨٤، وأبو داود (٢٦٩٤) والنسائي ٦/٢٦٢ ـ ٢٦٤ والبيهقي ٦/٣٣٦ ـ ٣٣٧ من حديث عبد الله بن عمرو، ورواه أحمد ٥/٣١٦ و ٣١٨ و ٣٢٦ و ٣٣٠، والدارمي ٢/٢٣٢، وابن ماجه (٢٨٥٠)، من حديث عبادة بن الصامت، ورواه أحمد ٤/١٢٧ ـ ١٢٨ من حديث العرباض بن سارية.

(٣) السه: حلقة الدبر، والمعنى أن الإنسان مهما كان مستيقظاً كانت استه كالمشدودة الموكى عليها، فإذا نام انحلَّ وكاؤها. كنى بهٰذا اللفظ عن الحدث وخروج الريح، وهو من أحسن الكنايات وألطفها.

(٤) رواه أحمد ٤/٩٧، والدارمي ١/١٨٤، والبيهقي ١/١١٨، والدارقطني ١/١٦٠ من حديث معاوية. ورواه أبو داود (٢٠٣) وأحمد ١/١١١، وابن ماجه (٤٧٧) والدارقطني ١/١٦١، والبيهقي ١/١١٨ من حديث علي، وسنده حسن، ولفظه: «العينان وكاء السه، فمن نام فليتوضأ».

الإلحاقَ المظنون ـ مُشبهُ[1] لما قبله، ومتعلِّقٌ بأذياله، غيرَ أنَّ الأولَ قاطعٌ، وهٰذا ظنيٌّ كما قد رأيت، وبالجملةِ بينَهما جامعٌ، وهو مبادرةُ الذِّهْنِ إلى أولويةِ الفرعِ بالحكمِ، وفارقٌ؛ وهو إمكانُ الفَرْقِ بينَ الأصلِ والفَرْعِ في هٰذا الضَّرْبِ الثاني دونَ الضربِ[2] الأول.

الضرب «الثاني»: من الإلحاقِ المقطوعِ به «أن يَستويا» ـ يعني الأصل والفرع ـ في استحقاقِهما، ومناسبتِهما له، كقولنا: سَرَى «العِتْقُ في العَبْدِ، والأَمَة مثله»، إذ لا تأثيرَ للذكورةِ والأنوثةِ في هٰذا الحكم ونحوه في عُرْفِ الشرعِ وتصرُّفِه، إذ هُما وصفانِ طرديان، كالسوادِ والبَياضِ، والطُّول والقِصَرِ، والحُسْنِ والقُبْحِ، وإن كان للذكوريَّةِ والأُنوثيةِ تأثيرٌ في الفَرقِ في بعضِ الأحكامِ كولايةِ النكاحِ والقَضاءِ والشهادةِ.

وكذٰلك «موتُ الحيوانِ في السَّمن» المائعِ يُنَجِّسُه، «والزيتُ مثلُه»، إذِ المؤثِّرُ هو الجامعُ، وهو المَيَعَانُ المُصَحِّحُ لِسرَايةِ النجاسةِ، ولا أثرَ للفارقِ بكونِ هٰذا سَمْناً وهٰذا زَيْتاً، لأنه فرقٌ لفظيٌّ غيرُ مناسبٍ.

وكذٰلك قولُه عليه السَّلامُ: «أَيُّما رَجُلٍ وَجَدَ مَتاعَهُ عِنْدَ رَجل قَدْ أَفْلَس، فَصاحبُ المَتاعِ أَحقُّ بِمَتاعِهِ»[3]، فنقولُ: المرأةُ في معنى الرجل في ذٰلك، وقوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ﴾ [النساء: ٢٥]، فنقولُ: العبيدُ[4] في معنى الإماء في تنصيفِ الحَدِّ، وقولُه عليه السلام: «مَنْ باعَ عَبداً وَلَهُ مَالٌ فَمالُه لِلبائعِ، إلاَّ أن يَشْتَرِطَه المُبْتاعُ»[5]. فنقولُ: الأمةُ إذا بيعت ولها مالٌ في معنى العبد.

---

(١) في (هـ): هو مشبه.

(٢) ساقطة من (ب) و(هـ).

(٣) رواه مالك ٦٧٨/٢، والبخاري (٢٤٠٢) ومسلم (١٥٥٩) من حديث أبي هريرة.

(٤) تحرفت في (هـ) إلى: التعبد.

(٥) رواه البخاري (٢٣٧٩) ومسلم (١٥٤٣) من حديث عبد الله بن عمر.

وهٰذا يُسمى القياسَ في معنى الأصل، أي: إن الفرعَ فيه في معنى الأصلِ، «وهو راجعٌ إلى أنْ لا أَثَرَ للفارقِ»، ويُسَمَّى إلغاءَ الفارقِ.

«وطريقُ الإلحاقِ» فيه من وجهين:

أحدهما: أن يُقالَ: «لا فارقَ» بينَ مَحَلِّ النِّزاعِ ومَحَلِّ الإجماعِ «إلا كَذَا»، وهُو «لا أَثَرَ له»، فيَجِبُ استواؤُهما في الحُكْمِ.

مثالُه: لا فارقَ بينَ العَبْدِ والأَمَةِ في سِرايةِ العِتْقِ وتنصيفِ الحَدِّ إلا الذكوريةُ، ولا أثرَ لها لما ذكرنا، فيجبُ استواؤُهما في ذٰلك.

الوجه الثاني: أن «يُبَيِّنَ الجامع» الذي هو مَنَاطُ الحكم في الأصلِ ما هو، ويُبينَ «وجوده في الفَرْعِ»، فيثبتَ الحكم، مثلُ أن يقولَ: العلةُ في الأصلِ كذا، وهي مُتَحَقِّقَةٌ في الفَرْعِ، فيجبُ استواؤُهما في الحُكمِ.

مثالُه: العلةُ في تحريمِ الخَمْرِ الإسكارُ، وهي موجودةٌ في النَّبيذِ، فيجبُ اشتراكُهما في التحريمِ. «وهو» يعني هٰذا الطريقَ الثاني، وهو بيانُ الجامعِ في الأصلِ، ووجودُه في الفرعِ هو «المُتفقُ على[1] تسميتِه قياساً، وفيما قبلَه» ـ وهو الوجهُ الأول، وهو إلغاءُ الفارقِ ـ فيه «خِلافٌ»، هل يُسَمَّى قياساً أم لا؟ وذٰلك لأَنَّ القياسَ هو اعتبارُ شيءٍ بغيره، أو الجمعُ بين شيئينِ بالقصدِ الأول، وهو يَتحققُ في بيانِ علةِ الأصلِ ووجودِها في الفَرْعِ. أما إلغاءُ الفارق، فليس ذٰلك موجوداً فيه بالقصدِ الأول، إنما الموجودُ فيه إلغاءُ الفارق، وأما الجمعُ بينَ الأصلِ والفرع، فإنما يحصُلُ فيه بالقَصْدِ الثاني.

قوله: «نحو: السُّكْرُ علةُ التحريم» إلى آخره[2]. هٰذا مثالُ بيانِ علةِ الأصلِ ووجودِها في الفَرْعِ، وهو الوجهُ الثاني في الإلحاقِ المُسمى قياساً بالاتفاقِ، كقولنا: «السُّكْرُ علةُ التحريم» في الخمرِ، وهي موجودةٌ في النَّبيذِ،

---

(١) في (ب): عليه.

(٢) ذكر هنا في (هـ) عبارة «المختصر» بتمامها.

فيثبتُ التحريمُ فيه، «وإثباتُ» المقدمةِ «الأولى»، وهي قولُنا هٰهُنا: السكرُ عِلَّةُ التحريم «بالشرعِ فقط»، أي: إثباتُ العلةِ لا يثبُتُ إلا بطريقٍ شرعيٍّ، لأنها «وَضْعيةٌ»[1]، أي: مما وضعَه[2] الشرعُ، وما اختصَّ الشَّرْعُ بوَضْعِه[3] علةً وعَلَماً على الحكم لا يُعْلَمُ إلا بدليلٍ من جهته، وإثباتُ المقدمةِ «الثانية»، وهي تحقيقُ العلةِ في الفَرْعِ «بالعَقْلِ والعُرفِ والشرع»، لأن طريقَ إثباتِها في الفَرْعِ ليس من خواصِّ أوضاعِ الشرعِ، [4]إنما هو اجتهادٌ من المُجتهدِ، فجازَ أن يكونَ طريقُ إثباتها فيه عَقْلَياً أو عُرْفياً أو شَرعياً، أي: معلومٌ بالعقل أو العُرْفِ أو الشرع[4]، ويتعلقُ بأذيالِ هٰذا الضرب، وهو القياس في معنى الأصلِ ما هو دونَه في القُوةِ وهو مَظْنُونٌ، كقولنا: إذا أضافَ العِتْقَ إلى عُضْوٍ مُعَيَّنٍ، سرى، فإذا أضافَه إلى جُزءٍ شائعٍ كالنصفِ والثلثِ، يَسْرِي أيضاً، والجامعُ أن هٰذا بعضٌ، وهٰذا بعضٌ، فهٰذا في مَحَلِّ النظرِ[5] والاجتهادِ، إذ شُيوعُ البعضِ وتعيينُه مثارٌ لفرقٍ مُنْقَدحٍ في نَظَرِ بعضِ المجتهدين.

فيَحْصُلُ مما ذكرنا[6] أنَّ الإلحاقَ المَقْطوعَ[7] به ضَرْبان:

أحدهما: ما الفرعُ أَوْلى فيه بالحكمِ في بادىءِ الرأي، ثم ينقسِمُ إلى قسمين: ما الأمرُ فيه كذٰلك في الحقيقةِ، كالضَّرْبِ مع التأفيفِ، وهو فَحْوَى الخطاب، وما ليس كذٰلك، كشهادةِ الكافرِ مع شهادةِ الفاسق، والأولُ أقوى من الثاني.

---

(١) في (ب): وصفية.

(٢) في (ب): وصفه.

(٣) في (ب): بوصفه.

(٤ - ٤) ساقط من (هـ).

(٥) في (ب) و(هـ): الظن.

(٦) في (هـ): ذكرناه.

(٧) تحرفت في (هـ) إلى: أن الجميع الإجماع لحاق المقطوع.

الضربُ الثاني: [1]ما الفرعُ فيه مُساوٍ للأصلِ في استحقاقِ الحكم، وهو أيضاً على قِسْمين[1]: ما لا يَنقدحُ الفرقُ بينَهما في نفسِ الأَمْر، كقياسِ الأَمَةِ على العَبْدِ في السِّراية. الثاني: ما ينقدِحُ فيه الفَرْقُ، كالجُزْءِ المُشاعِ مع الجُزْءِ المُعَيَّنِ.

قوله: «والمظنونُ ما عدا ذٰلك»، أي: ما عدا ما ذكرناه من الإلحاقِ بطريقِ الأَوْلى، والقياسُ في معنى الأصلِ فهو مظنونٌ كالأقيسةِ الشَّبهية، ونحو ذٰلك. فَحَصَلَ من هٰذه الجملةِ بيانُ أصنافِ الإلحاق[2] القياسي قَطْعاً أو ظَنّاً، واللهُ سبحانه أعلمُ بالصواب.

(١ ـ ١) ساقط من (هـ).
(٢) ساقطة من (آ).

وتَرْجِعُ أدلةُ الشرع إلى نَصٍّ، أو إجماع، أو استنباطٍ، وتَثبت العلّةُ بكُلٍّ منها:

القسم الأول: إثباتُها بدليلٍ نَقلي، وهو ضَربان:

صَريحٌ في التعليلِ نحو: ﴿كي لا يَكُونَ دُوْلَةً﴾، ﴿لِكَيْلا تَأْسَوْا﴾، ﴿لِيَعْلَمَ﴾، ﴿ذٰلِكَ بِأَنَّهُمْ شَاقُّوا اللهَ﴾، ﴿مِنْ أَجْلِ ذٰلِكَ كَتَبْنَا﴾، ﴿إلا لِنَعْلَمَ﴾، ﴿لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ﴾، «إنَّما نَهَيْتُكُمْ مِنْ أَجْلِ الدَّافَّةِ»، ﴿لأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ الإِنْفَاقِ﴾، ﴿حَذَرَ المَوْتِ﴾.

فإن أُضيف إلى ما لا يَصْلُحُ عِلةً، نحو: لِمَ فَعَلْتَ؟ فيقولُ: لأَني أردتُ، فهو مجاز، أما نحو: «إنَّها رِجْسٌ»، «إنَّها لَيْسَتْ بِنَجس» فصريحٌ أيضاً عند أبي الخَطَّاب، وإن لحقته الفاء نحو: «فإنَّه يُبْعَثُ مُلَبِّياً» فهو آكدُ، وإيماء عند غيره.

الثاني: الإِيماء، وهو أنواع:

أحدها: ذكرُ الحُكْمِ عَقيبَ الوصف بالفاءِ، نحو: ﴿قُلْ هُوَ أَذىً فَاعْتَزِلُوا﴾، ﴿السَّارِقُ والسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا﴾، «مَنْ بَدَّلَ دِينَه فَاقْتُلُوهُ»، «مَنْ أَحْيَا أَرْضاً مَيْتَةً فَهِيَ لَـهُ» إذ الفاءُ للتعقيب، فتفيد تعقب الحكم الوصفَ، وأنه سببه، إذ السَّبَبُ: ما يثبتُ الحُكْمُ عقيبَه، ولهٰذا تفهم السببيةُ مَعَ عَدَمِ المناسبة، نحو: «مَنْ مَسَّ ذَكَرَهُ فَلْيَتَوَضَّأ»، وكذلك لفظ الراوي نحو: سَها فسجد، وزَنى ماعِز فَرُجِمَ. اعتماداً على فَهْمِه وأمانتِه، وكونه مِنْ أهلِ اللغةِ، واشترطَ بعضُهم المناسبةَ، وإلاَّ لَفُهِمَ مِنْ: صَلَّى فأَكَلَ، سببيةُ الصلاةِ للأَكْلِ.

* * *

قوله: «وتَرْجِعُ أَدلةُ الشرع»، إلى آخره[1]. لَمَّا فَرَغَ من بيانِ أصنافِ القياس من حيثُ القَطْعُ والظَّنُّ، وكان ذٰلك[2] فيما يتوقَّفُ على معرفةِ العلّةِ في قوتِها وضَعْفِها، والقوةُ والضَّعفُ فيها مستفادٌ[3] من دليلِ ثبوتِها الشرعي،

٢٢٥ أدلة إثبات العلة الشرعية

(١) ذكر هنا في (هـ) عبارة «المختصر» بتمامها.

(٢) ساقطة من (هـ).

(٣) في (هـ): مستفادة.

احتَجْنا إلى بيانِ أدلة الشرعِ التي تثبُتُ بها العلةُ الشرعية.

وأدلةُ الشرع ترجعُ، أي: تنحَصِرُ في النَّصِّ والإجماعِ والاستنباطِ، لأنَّ النَّصَّ يَعُمُّ الكتابَ والسنةَ، والاستنباطُ هو أَعَمُّ من الاستدلالِ، فانحصَرَتْ أدلةُ الشرعِ المعتبَرَةُ في ذٰلك، والعلةُ القياسيةُ يَصِحُّ إثباتُها بكل واحدٍ من هٰذه الأدلةِ، وليس المرادُ أن كُلَّ فَرْدٍ من أفرادِ العلةِ يجوزُ إثباتُه بكل فردٍ من أفرادِ هٰذه الأدلةِ، بل المرادُ إثباتُ كُلِّ فردٍ من أفرادِ العلةِ بأدلةِ الشرعِ المذكورة على البدلِ، أي: إذا لم يُوجَدْ في النصِّ ما يُثبِتها، ففي الإجماعِ، فإن لم يوجَدْ ففي الاستنباطِ، فمجموعُ الأدلةِ في الإثباتِ مقابلٌ لمجموعِ العِلَلِ، وقد بانَ المرادُ من ذٰلك[1].

إثبات العلة بالدليل النقلي الصريح

«القسم الأول»: يعني من أقسام طرق إثبات العلة:

الدليلُ النقليُّ، وهو يَعُمُّ الكتابَ والسنة، «وهو» ـ يعني إثباتَ العلَّة أو الدليل النقلي في إثباتها ـ «ضَرْبانِ»:

أحدُهما: «صَريحٌ في التعليل»، أي: في بيان كونِ المذكور عِلَّةً، وهو أن يكونَ اللَّفظ موضوعاً لذلك أو مشهوراً فيه في عُرْفِ اللغة، «نحو» قوله سبحانه وتعالى: ﴿مَا أفاءَ اللهُ عَلىٰ رسُولِهِ مِنْ أَهْلِ القُرىٰ فَلِلَّهِ وللرَّسُولِ وَلِذِي القُرْبىٰ واليَتَامىٰ والمَسَاكينِ وابنِ السَّبيلِ كَيْلَا يَكُونَ دُوْلَةً بَيْنَ الأَغْنِيَاءِ مِنْكُم﴾ [الحشر: ٧]، أي: إنما جَعَلَ[2] مصرفَه هٰذه الجهاتِ لئلا يتداولَه الأغنياءُ قوماً بَعْدَ قومٍ، فيفوتَ نَفعُه[3] تلك الجهاتِ المحتاجة إليه، ولا يقعُ من الأغنياء مَوْقِعَ ضرورةٍ، وكقوله سبحانه وتعالى: ﴿فَأَثَابَكُم غَمّاً بِغَمٍّ لِكَيلا تَحزنوا على ما فَاتَكُم﴾ [آل عمران: ١٥٣]، أي: شغل قلوبكم بالغمِّ الأعظمِ، لئلا تحزنوا على ما فاتكم مِن الغنيمة. وكقوله سُبحانه وتعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا القِبْلَةَ التي

---

(١) في (آ): بذلك
(٢) تحرفت في (ب) و(هـ) إلى: جعله.
(٣) في (آ): نفقة.

كُنْتَ عَلَيها إلاّ لِنَعْلَم مَن يَتَّبِعُ الرَّسُولَ﴾ [البقرة: ١٤٣]، أي: ليمتحِنَهم بالانقياد للانتقال[1] من قِبلة إلى قِبلة. وكذا قولُه عزَّ وجل: ﴿وَمَا كَانَ لَهُ عَلَيْهِم مِنْ سُلْطَانٍ إلاَّ لِنَعْلَمَ مَن يُؤْمِنُ بالآخِرَةِ مِمَّنْ هُو مِنْها في شَكٍّ﴾ [سبأ: ٢١]، أي: ما سلَّطنا إبليسَ على الخلق بالإغواءِ إلا امتحاناً لهم بالإيمان، وإلا فهو لا يستقِلُّ بإضلالهم، كما جاءَ في الأثر عن النبيِّ ﷺ: «بُعِثْتُ دَاعياً وليسَ إليَّ مِنَ الهِدَايَةِ شَيء، وخُلِقَ إبليسُ مُزَيِّناً ولَيسَ إليهِ مِن الضَّلالِ شَيء»[2] أو كما قال، وكقوله عز وجل: ﴿فَاضْرِبُوا فَوْقَ الأَعْنَاقِ وَاضْرِبُوا مِنْهُم كُلَّ بَنَان، ذلك بأَنَّهُم شَاقُّوا اللَّهَ﴾ [الأنفال: ١٢ و١٣]، وكذا قولُه تعالى: ﴿وَلَهم في الآخِرَةِ عَذَابُ النَّارِ، ذلكَ بِأَنَّهُم شاقُّوا اللهَ وَرَسُولَه﴾ [الحشر: ٣ و٤]، أي: إنما عَذبناهم في الدنيا بالقتلِ، وفي الآخرة بالنارِ[3] لسبب شِقَاقِهِم، أو لِعلّة[4] شِقاقهم، وكذا قولُه سبحانه وتعالى: ﴿فأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمين، مِنْ أَجْلِ ذلك كَتَبْنَا على بَني إسْرائيل﴾ [المائدة: ٣١ و٣٢]؛ المشهورُ أن: ﴿مِن أجل ذلك﴾ متعلق بـ ﴿كَتَبْنا﴾، أي: كَتبنا على بني إسرائيل القِصَاصَ من أجلِ قَتل ابنِ آدم أخاه، يعني ذلك هو السببُ في شرع القِصاص حراسةً للدماء، وقيل: هو مُتعلق بنَدامة ابن آدم القاتِل، أي: أصبَحَ من النادمين من أجلِ قَتله، أو من أجلِ تركه لم يُوارِهِ حتى نبهه[5] الغرابُ على مواراته، والتعليل صحيحٌ

---

(١) ساقطة من (ب).

(٢) أخرجه من حديث عمر بن الخطاب: الدولابي في «الكنى» ٢/١٥٧ والعقيلي ٢/٩، وابن عدي في «الكامل» ٣/٩١٠. وقال: وهذا لا يعرف إلا بعيسى العسقلاني، عن إسحاق بن الفرات، عن خالد، عن سماك، وفي قلبي من هذا الحديث شيء، عن خالد عن سماك، ولا أدري سمع خالد من سماك أو لحقه أم لا؟ ولا أشك أن خالداً هذا هو خالد الخراساني فكان الحديث مرسلاً عنه عن سماك.
وذكره السيوطي في «الجامع الكبير» ص ٤٦٠ وزاد نسبته إلى البيهقي، وابن عساكر، وابن النجار، والديلمي في «الفردوس»: ٢٠٩٤.

(٣) في (هـ): عذاب النار.

(٤) تحرفت في (هـ) إلى: لغة.

(٥) في (هـ): نَبَّه.

على التقديرين. وقولُه سبحانه وتعالى: ﴿إلا لِنَعْلَمَ﴾ قد سبق بيانُه، وقولُه عز وجل: ﴿وَمَنْ قَتَلَهُ مِنكُم مُتَعَمِّداً فَجَزَاءٌ مِثْلُ ما قَتَلَ مِن النَّعَمِ﴾ إلى قوله: ﴿لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِه﴾ [المائدة: ٩٥]، أي: أوجَبنا عليه الفدية عقوبةً على فعله [١]ليذوق وبالَ أمره[١]، أي: لِعلة إذاقته وبالَ أمره، ومقابلته على فعله. وقولُه عليه السلام: «إنَّما نَهيتكُم - يعني عن ادِّخارِ لحومِ الأَضاحي فَوْقَ ثلاث - مِنْ أجل الدّافَّة»[٢] وهم قومٌ وردوا عرباً، فأمرهم أن لا يَدَّخِرُوا لحومَ الأضاحي توسعةً عليهم. وكذا قولُه عليه الصلاة والسلام: «إنَّما جُعِلَ الاسْتِئْذَانُ مِن أَجْلِ النَّظر»[٣]. وقوله عز وجل: ﴿إذاً لأَمْسَكْتُم خَشْيَةَ الإنْفَاقِ﴾ [الإسراء: ١٠٠]، وقوله عز وجل: ﴿يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُم في آذَانِهِم مِن الصَّوَاعِقِ حَذَرَ المَوتِ﴾ [البقرة: ١٩]، أي: خَشيةَ الإنفاق، وحذرَ الموت، لأن هذا من باب المفعول له، وهو عِلَّةُ الفعل.

قوله: «فإن أُضِيفَ إلى ما لا[٤] يَصْلُح عِلَّةً»، إلى آخره[٥]. معنى هذا الكلام أَنَّ الفعل بحكم الأصلِ في وضع اللغة أو استعمالها إنما يُضَافُ إلى عِلَّته وسببه، فإن أُضِيفَ إلى ما لا يَصْلُح علةً، فهو[٦] مجاز، ويُعرف ذلك بقيام[٧] الدليل على عَدَمِ صلاحيته علةً، مثل أن يقال للفاعل: «لم فعلتَ؟ فيقول: لأني أَرَدْتُ»، فإن هٰذا لا يَصْلُح أن يكونَ علة، فهو استعمالُ اللفظ في غير محله، وإنما قلنا: إنَّ الإرادةَ ليست علةً للفعل وإن كانت هي الموجبة

(١ - ١) ساقط من (هـ).

(٢) تقدم في ٢٩٩/٢.

(٣) أخرجه عبد الرزاق (١٩٤٣١)، وأحمد ٣٣٠/٥ و٣٣٤ - ٣٣٥، والبخاري (٥٩٢٤) و(٦٢٤١) و(٦٩٠١)، ومسلم (٢١٥٦)، والترمذي (٢٧١٠)، والنسائي ٦٠/٧ - ٦١، والحميدي (٩٢٤)، والطبراني في «الكبير» (٥٦٦٠) - (٥٦٧٣) من حديث سهل بن سعد رضي الله عنه.

(٤) ساقطة من (آ) و(ب).

(٥) ذكر هنا في (هـ) عبارة «المختصر» بتمامها.

(٦) في البلبل المطبوع: فهي.

(٧) تحرفت في (آ) إلى: بعدم.

لوجوده، أو المصححةَ له، لأن المرادَ [1]بالعلة في[1] الاصطلاح هو المقتضي الخارجي للفعل، أي: المقتضي له من خارج، والإرادةُ ليست معنى خارجاً عن الفاعل.

قوله: «أما نحو: إنها رجس» إلى آخره[2]. هذا ذكر أمثلة اختلف فيها، هل هي صريحٌ في التعليل أو تنبيه؟

منها قوله عليه السَّلامُ في الرَّوثة لما جيء بها ليَستجمر بهـا: «إنَّها رِجْسٌ»[3]. وقوله في الهرَّةِ: «إنَّها لَيْسَتْ بنَجَسٍ»[4] وقوله: «لا تُنْكَحُ المَرأةُ على عَمَّتها، وَلا عَلى خَالَتِها، إنَّكُم إذا فَعَلتُم ذلِكَ قَطَعْتُم أرْحامَكُم»[5]. وقوله في المحرِمِ الذي ماتَ: «لا تُقَرِّبُوه طِيباً فإنَّه يُبْعَثُ يَوْمَ القِيامة مُلَبِّياً»[6]. وفي الشهداء: «زَمِّلُوهُم بِكُلومِهِمْ وَدِمائِهم فَإنَّهُم يُبْعَثُونَ يَوْمَ القِيامَـةِ وَأَوْداجُهم

(۱ ـ ۱) ساقط من (هـ).

(۲) ذكر هنا في (هـ) عبارة «المختصر» بتمامها.

(۳) أخرجه من حديث عبد الله بن مسعود: أحمد ۱/۳۸۸ و٤١٨ و٤٢٧ و٤٥٠ و٤٦٥، والبخاري (١٥٦)، والترمذي (١٧)، والنسائي ١/٣٩ ـ ٤٠، وابن ماجه (٣١٤)، وابن خريمة (٧٠)، والطحاوي ١/١٢٢، والطبراني في «الكبير» (٩٩٥١) و(٩٩٥٢) و(٩٩٥٣) و(٩٩٥٤).

(٤) تقدم تخريجه في الصفحة: ٢٣٥.

(٥) أخرجه بتمامه من حديث ابن عباس: ابن حبان (٤١٠٤) بلفظ: «إنكن إذا فعلتن ذلك قطعتن أرحامكن».

وأخرجه من حديث أبي هريرة ـ دون قوله: إنكن . . . ـ: أحمد ٢/٢٥٥.و٤٣٢ و٤٧٤ و٤٨٩، و٥٠٨ و٥١٦، ومالك ٢/٥٣٢، والبخـاري (٥١٠٩) و(٥١١٠)، ومسلم (١٤٠٨)، وأبو داود (٢٠٦٥) و(٢٠٦٦)، والترمذي (١١٢٦)، والنسائي ٦/٩٦ و٩٧ و٩٨، وابن ماجه (١٩٢٩)، والبيهقي ٧/١٦٥ و١٦٦.

(٦) أخرجه أحمد ١/٢١٥ و٢٢٠ ـ ٢٢١ و٣٢٨ و٣٣٣ و٣٤٦، والدارمي ٢/٤٩ ـ ٥٠، والحميدي (٤٦٦) و(٤٦٧)، والبخـاري (١٢٦٥) و(١٢٦٦) و(١٢٦٧) و(١٢٦٨) و(١٨٣٩) و(١٨٤٩) و(١٨٥٠) و(١٨٥١)، ومسلم (١٢٠٦)، وأبو داود (٣٢٣٨) و(٣٢٣٩) و(٣٢٤٠) و(٣٢٤١)، والترمذي (٩٥١)، والنسائي ٥/١٩٥ و١٩٦ و١٩٧، وابن ماجه (٣٠٨٤)، والبيهقي ٣/٣٩٠ و٣٩٢ و٥/٥٣ من حديث ابن عباس أن رجلاً وَقَصَهُ بعيرُه ونحن مع النبي ﷺ وهو محرم فقال النبي ﷺ: «اغسِلُوه بماءٍ وسِدْرٍ، وكَفِّنُوه في ثوبين، ولا تُمِسُّوه طيباً، ولا تُخَمِّرُوا رأسَه، فإن الله يبعثُه يوم القيامة مُلبياً» لفظ البخاري.

تَشْخُبُ دَماً»[1]، فهذا كُلُّهُ «صريح» في التعليل «عند أبي الخطاب» خصوصاً فيما لحقته الفاءُ، نحو: «فإنَّه يُبْعَثُ مُلَبياً»، فإنه يزدادُ بها تأكداً[2] لِدلالتها على أن ما بعدها سببٌ للحكم قبلَها، وهو «إيماء عند غير» أبي الخطاب.

قلت: النزاعُ في هٰذا لفظي، لأن أبا الخطاب يعني بكونه صريحاً في التعليل[3] كونه تبادَرَ منه إلى الذهن بلا توقُّفٍ في عرف اللغة، وغيره يعني بكونه ليس بصريحٍ أن حرف إنَّ ليست موضوعةً للتعليل في اللغة. وهٰذا أقرب إلى التحقيق، وإنما فُهِمَ التعليلُ منه فهماً ظاهراً متبادراً بقرينةِ سياق الكلام وصيانةً له عن[4] الإلغاء، لأن قولَه: «إنَّها مِنَ الطَّوافينَ عَليكُم والطَّوَّافَاتِ[5] إنَّها لَيست بِنَجس»[6] ونحو ذلك؛ لو قدر استقلالُه وعَدَمُ تعلقه بما قبله، لم يكن له فائدة، فتعيَّن لذلك ارتباطُه بما قبلَه، ولا معنى له إلا ارتباط العِلة بمعلولها، والسبب بمسببه. فبهذا[7] الطريقِ يَثْبُتُ كونُه للتعليل لا بوضع اللغة.

إثبات العلة بالإيماء

«الثاني»: أي: الضرب الثاني[8] من إثباتِ العِلَّةِ بدليل نقلي «الإيماءُ»: وهو ضرب من الإشارة، والفرقُ بينه وبَيْنَ النص أَنَّ النصَّ يدل على العلة بوصفه لها، والإيماءَ يَدُلُّ عليها بطريق الالتزام، كدلالة نقصِ الرُّطَبِ على التفاضل، أو بطريقٍ من طرق الاستدلال عقلاً، «وهو أنواع»:

---

(١) أخرجه أحمد ٤٣١/٥، والنسائي ٧٨/٤، والبيهقي ١١/٤ من حديث عبد الله بن ثعلبة قال: قال رسول الله ﷺ لقتلى أُحد: «زملوهم بدمائهم فإنه ليس كَلْمٌ يُكْلَمُ في الله إلا يأتي يوم القيامة يَدْمَى، لونه لون الدم، وريحُه ريح المسك» لفظ النسائي.

(٢) في (آ): تأكيداً.

(٣) تحرفت في (ب) إلى: التعديل.

(٤) تحرفت في (ب) إلى: على.

(٥) ساقطة من (هـ).

(٦) تقدم تخريجه في الصفحة: ٣١١.

(٧) في (آ) و(ب): فهٰذا.

(٨) ساقطة من (ب).

«أحدُها[1]: ذكرُ الحكم عقيبَ الوصف بالفاء، نحو» قولـه سبحانه وتعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عن المَحِيْضِ قُلْ هُو أَذَى فاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ في المَحِيْضِ﴾ [البقرة: ٢٢٢]، وقوله عز وجل: ﴿والسَّارِقُ والسَّارِقَةُ فاقْطَعُوا أَيْدِيَهُما﴾ [المائدة: ٣٨]، وقوله عليه السَّلامُ: «مَن بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلوه»[2]، «مَن أَحْيا أَرْضاً مَيْتةً، فَهِيَ له»[3]. فهٰذه كُلُّها أحكام ذكرت عقيبَ أوصاف كاعتزالِ النساء عقيبَ المحيض، وقطع السارق عقيبَ السرقة، وقتل المرتد عقيبَ التبديل، وملك الأرض بعد الإحياء، وذلك يُفِيدُ في عُرف اللغة أن الوصفَ الذي قَبْلَ الحكم عِلَّةٌ وسببٌ لثبوته، لأن «الفاء» في اللغة «للتعقيب» على ما تقرَّرَ في كتب العربية، «فَتفيدُ تعقب الحكم الوصف»، ([4]أي: ثبوت الحكم عقيبَ الوصفِ[4])، وأنه - يعني الوصف - سببُ الحكم، لأنَّ «السَّبب ما يثبت[5] الحكم عقيبَه» كما سبق بيانُه في خطاب الوضع.

«ولهٰذا»، أي: ولكونِ ([6]السبب ما يثبت الْحُكمُ عقيبَه، أو لكون[6]) ما بعد الفاء مسبباً لما قبلَها في عُرْفِ اللغة، في مثل هٰذه الصيغ المذكورة، «تفهم السببية مع عَدَمِ المناسبة»، أي: يفهم كون الوصف سبباً لما بَعْدَهُ مع عدمِ مناسبته له، وذلك نحو قوله عليه السلامُ: «مَن مَسَّ ذَكَرهُ فَلْيَتوضَّأْ»[7]، «مَنْ أَكل لَحْمَ الجَزورِ فَلْيَتوضَّأ»[8]، ونحو ذلك، إذ لا مناسبةَ فيه بَيْنَ الحكم والوصفِ، والسَّببية مفهومةٌ.

---

(١) في البلبل المطبوع: الأول.
(٢) تقدم تخريجه في ١/١٢٥.
(٣) تقدم تخريجه في ٢/٤٦٧.
(٤ - ٤) ساقط من (آ).
(٥) في (ب) والبلبل المطبوع: ثبت.
(٦ - ٦) ساقط من (هـ).
(٧) تقدم تخريجه في ٢/١١٣.
(٨) تقدم تخريجه في ١/٥٠٢.

قوله: «وكذلك[1] لفظُ الراوي»، أي: في كون ترتيب الحكم على الوصف بالفاء يُفِيدُ السببيةَ، لأنه والشارع جميعاً مِن أهل اللغة، واقتضاءُ اللغة واحد، فلا يفترقانِ فيه، وذلك كقولِ الراوي: سَهَا رسولُ الله ﷺ فسجد، وزنى ماعِزٌ فَرُجِم، فرتب السجودَ على السهو، والرَّجْمَ على الزِّنى. وكذا قولُ أنس رضي الله عنه: رَضَخ يهوديٌ رَأْسَ جارية، فأمر رسولُ الله ﷺ أن يُرضَخ رأسُه بَيْنَ حَجرين[2]. وقول الآخر: عَتَقَتْ بَريرة تَحت عبدٍ، فَخيَّرها رسولُ الله ﷺ[3]، وأشباه ذلك.

قوله: «اعتماداً على فهمه»[4]، إلى آخره[5]. أي: حكمنا بالسببية في لفظ الراوي اعتماداً على فهمه لها مِن فعل الشارع، «وكونه من أهل اللغة»، فلا يخفى عليه ما تقتضيه ألفاظُها، فلا يروي لنا صورة[6] إلا وهي تُفيدُ الواقعَ[7]، وعلى كونه أميناً على الشريعة، فلا يروي لنا ما يُوقِعُ التدليسَ فيها، ولا شكَّ أن اللبس إنما يقع من رواية جاهل أو خائن. والراوي إن كان صحابياً، فالجهلُ والخيانة مَنْفيان عنه، وإن كان غيرَ صحابي، فنحنُ لا نقبل إلا رواية من انتفت عنه الصفتان، فحصل الأمانُ من اللبس[8].

٢٢٦

(١) في (ب) و«البلبل»: وكذا.

(٢) تقدم تخريجه ٢/٢٢٦.

(٣) أخرجه من حديث عائشة: مالك ٢/٥٦٢، وأحمد ٦/٤٢ و٤٥-٤٦ و١١٥ و١٧٠ و١٧٢ و١٧٥ و١٨٦ و٢٠٩، والدارمي ٢/٥٦٥، والبخاري (٢٥٣٦) و(٢٥٧٨) و(٥٠٩٧) و(٥٢٧٩) و(٥٤٣٠) و(٦٧٥٤) و(٦٧٥٨)، ومسلم (١٥٠٤)، وأبو داود (٢٢٣٢) و(٢٢٣٤) و(٢٢٣٥) و(٢٢٣٦)، والترمذي (١١٥٤) و(١١٥٥)، والنسائي ٦/١٦٢ و١٦٣، وابن ماجه (٢٠٧٤) و(٢٠٧٦).

وأخرجه من حديث ابن عباس: البخاري (٥٢٨٣)، وأبو داود (٢٢٣١)، والنسائي ٢/٢٤٥-٢٤٦.

وأخرجه من حديث أبي هريرة: ابن ماجه (٢٠٧٨).

(٤) في (ب): «فعله»، وهو خطأ.

(٥) ذكر هنا في (هـ) عبارة «المختصر» بتمامها.

(٦) في (آ) و(هـ): صيغة.

(٧) في (ب) و(هـ): صورة الواقع.

(٨) تحرفت في (هـ) إلى: «فجعل الأمان من اللبن».

قوله: «واشترط بعضُهم المناسبةَ» إلى آخره[1]. اعلم أن الأصـوليين اختلفوا: هل يشترط[2] في استفادة السببية مِن ترتيب الحكم على الفاء أن يكون السببُ مناسباً للحكم، كمناسبة الزِّنا للرجم ونحوه أم لا؟ والكلامُ فيما قدمناه في ذلك عام فيما إذا كان مناسباً أو غيرَ مناسب وهو الصحيحُ، واشترط بعضُ الأصوليين أن يكون مناسباً، إذ لو لم تُشترط مناسبته، «لَفُهِمَ من» قولنا: «صلَّى» زيد «فأكل» أن الصلاةَ سبب للأكل[3]، لكنه باطل[4] في اللغة والعُرف، فوجب أن تكونَ المناسبةُ شرطاً.

والجوابُ: لا نسلِّمُ بطلان ذلك في اللغة ولا العرف بدليل أن من قال: أكرِم الجهال وأهِنِ العلماء؛ نَفَرَ[5] من كلامه كُلُّ عاقل، وما ذاك إلا أنهم يَفهمون[6] سببيةَ العلم للإهانة والجهل للإكرام، وهو مما تأباه العقـولُ. وقولكم: صلَّى زيدٌ فأكل، وأَكَلَ[7] ماعز فَرُجِمَ، وباع الأعرابيُّ، فوجب[8] عليه الكفارةُ، وقامَ النبي فسجد، وأشباه ذلك؛ حجَّةٌ عليكم، لأنَّكم إنما أنكرتموه بناءً على فَهْمِ سببية ما ليس بمناسب، إذ لو لم تفهموا السببيةَ لما أنكرتم هٰذا الكلام، وإنما لم يفهم من قول القائل[9]: صلَّى فأكل، سببية الصلاة للأكل، لأنه غَيْرُ مناسب عقلاً، وليس الكلامُ في المناسبة العقلية؛ إنما الكلامُ في إفادة الكلام السببية لغةً، ونحن نقول به، إذ لو رُوِيَ لنا من وجه

(١) ذكر هنا في (هـ) عبارة «المختصر» بتمامها.
(٢) ساقطة من (آ).
(٣) في (آ): الأكل.
(٤) ساقطة من (آ)، وجاء في هامشها: لعله باطل.
(٥) في (آ): يفر.
(٦) في (آ) و(ب): يفقهون.
(٧) تحرفت في (هـ) إلى: وزنى.
(٨) في (ب) و(هـ): فأوجب.
(٩) ساقطة من (هـ).

صحيح أن النبيَّ ﷺ صلَّى فأكل، أو أكل فسجد، وما شئتم مِن هذا الباب، لحكمنا بالسببية فيه بناء على أنه فعل ذلك، ومتابعته علينا واجبةٌ في الواجبات، ومندوبةٌ في المندوبات، ونجعل ذلك مِن قبيل الأسباب التعبدية، نحو: «مَن مَسَّ ذَكَرَهُ فَلْيَتَوَضَّأْ»[1]، و: مَنْ أَنْزَلَ الماءَ فَليغْتَسِل[2]. وأشباه ذلك.

(١) تقدم تخريجه في ٢/١١٣.

(٢) ورد بلفظ: «الماء من الماء» وقد تقدم تخريجه في ٢/١٢٥.

الثاني: ترتيبُ الحُكْمِ على الوصفِ بصيغةِ الجزاءِ، نحو: ﴿مَنْ يَتَّقِ اللهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً﴾، ﴿مَن يَتَوَكَّلْ على الله فَهُوَ حَسْبُهُ﴾ أي: لتقواه وتوكله لتعقب الجزاء الشرط.

الثالث: ذِكْرُ الحكمِ جواباً لِسؤالٍ يُفيد أنَّ السؤال أو مضمونَه عِلَّتُهُ، كقوله: «أعتق رَقَبة» في جواب سؤال الأعرابي، إذ هو في معنى: حيث واقعتَ، فأعتق، وإلا لتأخَّرَ البيانُ عن وقت الحاجة.

الرابع: أن يُذْكَرَ مع الحُكْمِ ما لو لم يُعلل به، للغى، فيُعلل به صيانةً لكلام الشارِع عن اللغو، نحو قوله ﷺ حين سُئل عن بَيع الرُّطب بالتمر: «أَيَنْقُصُ الرُّطب إذا يَبِس»؟ قالوا: نعم، قال: «فلا إذَنْ» فهو استفهامٌ تقريريٌ لا استعلامي لِظهوره، وكعدوله في الجواب إلى نَظير مَحَلِّ السؤال نحو: «أَرَأَيْتَ لَوْ تَمَضْمَضْتَ»، «أرأيتِ لَوْ كَانَ على أبيكِ دَيْنٌ فَقَضَيْتِيه».

***

و«الثاني»: أي: النوع الثاني من أنواع الإيماء «ترتيبُ الحكم على الوصف بصيغة الجزاءِ»، أي: بصيغة الشرطِ والجواب، «نحو» قوله عز وجل: ﴿وَمَن يتَّقِ اللهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً﴾ [الطلاق: ٢]، أي: لأجل تقواه، ﴿وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلىٰ الله فَهُوَ حَسْبُهُ﴾ [الطلاق: ٣]، أي: لأجل «توكُّلِهِ، لتعقب الجزاء الشرط»، أي: لأنَّ الجزاءَ يكونُ عقيب الشرط في اللغة. وقد ثبت بما سبق أن السَّبَبَ ما ثبت الحكمُ عقيبَه، فإذن الشرط في مثل هذه الصِّيَغِ سببُ الجزاء، فيكون الشرط اللغوي سبباً وعلّة. وقد سبق أن الشروطَ اللغوية أسباب.

ومِن أمثلة هذا النوع قولُه عز وجل: ﴿مَن يَأْتِ مِنْكُنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ يُضَاعَفْ لها العَذَابُ ضِعْفَيْنِ﴾ [الأحزاب: ٣٠]، ﴿وَمَن يَقْنُتْ مِنْكُنَّ لِلَّهِ وَرَسُولِهِ وَتَعْمَلْ صالحاً نُؤْتِها أَجْرَها مَرَّتَيْنِ﴾ [الأحزاب: ٣١]، وقولُه عليه

الصلاةُ والسلامُ: «مَنْ تَبِعَ جنازَةً، فَلَهُ مِنَ الأَجْرِ قِيرَاطٌ»[1]، و«مَن اقْتَنى كَلباً إلاّ كَلبَ صَيدٍ أو ماشِية أو زَرْعٍ، نَقَص مِن أَجْرِه[2] كُلَّ يومٍ قِيرَاطَانِ»[3]، و«مَنْ قَتَل قَتيلاً، فَلَهُ سَلَبُه»[4]، و«مَنْ أَحْيا أَرْضاً مَيْتَةً، فَهِيَ لَه»[5] وقد سبق. وأمثلته كثيرة.

فائدة: اعْلَمْ أن في[6] باب الشرط والجزاء لا يكونُ ما بَعد الفاء إلا حكماً وما قبلَها سبب، لأن جوابَ الشرط متأخر عن الشرط في وضع اللغة تحقيقاً، نحو: إن كُنتَ مُؤمناً، فاتَّقِ الله، أو تقديراً، نحو: اتَّقِ الله إنْ كُنتَ مؤمناً،

---

(١) أخرجه من حديث أبي هريرة: أحمد ٢/٢٣٣ و٢٤٦ و٢٧٣ و٢٨٠ و٣٢١ و٣٨٧ و٤٠١ و٤٥٨ و٤٧٠ و٤٩٣ و٥٠٣، والبخاري (٤٧) و(١٣٢٣) و(١٣٢٤) و(١٣٢٥) و(٣١٦٨)، ومسلم (٩٤٥)، وأبو داود (٣١٦٨) و(٣١٦٩)، والترمذي (١٠٤٠)، والنسائي ٤/٧٦ و٧٧، وابن ماجه (١٥٣٩)، والطيالسي (٢٥٨١)، وابن الجارود (٥٢٦)، وابن حبان في «صحيحه» (٣٠٧٨) و(٣٠٧٩) و(٣٠٨٠)، والبيهقي ٣/٤١٢.

(٢) في (آ): عمله.

(٣) أخرجه من حديث ابن عمر: أحمد ٢/٤ و٨ و٢٧ و٣٧ و٤٧ و٦٠ و١٠١، و١١٣ و١٤٧ و١٥٥ و١٥٦، والبخاري (٥٤٨٠) و(٥٤٨١) و(٥٤٨٢)، ومسلم (١٥٧٤)، ومالك ٢/٩٦٩، والترمذي (١٤٨٧)، والنسائي ٧/١٨٦ - ١٨٧ و١٨٨، والبغوي (٢٧٧٥).

وأخرجه من حديث أبي هريرة: أحمد ٢/٢٦٧ و٣٤٥، والبخاري (٢٣٢٢) و(٣٣٢٤)، ومسلم (١٥٧٥)، وأبو داود (٢٨٤٤)، والترمذي (١٤٩٠)، والنسائي ٧/١٨٨ - ١٨٩، وابن ماجه (٣٢٠٤)، والبغوي (٢٧٧٧).

وأخرجه من حديث سفيان بن زهير الأزدي: مالك ٢/٩٦٩، وأحمد ٥/٢١٩ و٢٢٠، والبخاري (٢٣٢٣) و(٢٣٢٥)، ومسلم (١٥٧٦)، والنسائي ٧/١٨٧ - ١٨٨، وابن ماجه (٣٢٠٦).

وأخرجه من حديث عبد الله بن مغفل: أحمد ٥/٥٦ و٥٧، والنسائي ٧/١٨٨ - ١٨٩، وابن ماجه (٣٢٠٥)، والبغوي (٢٧٧٦).

(٤) أخرجه من حديث أبي قتادة: مالك ٢/٤٥٤ - ٤٥٥، وأحمد ٥/٢٩٥ و٣٠٦، والبخاري (٣١٤٢) و(٤٣٢١) و(٤٣٢٢)، ومسلم (١٧٥١)، وأبو داود (٢٧١٧)، والترمذي (١٥٦٢)، وابن ماجه (٢٨٣٧)، والبغوي (٢٨٢٤).

وأخرجه من حديث سمرة: أحمد ٥/١٢، وابن ماجه (٢٨٣٨).

وأخرجه من حديث أنس: أبو داود (٢٧١٨).

(٥) تقدم تخريجه في ٢/٤٦٧.

(٦) في (ب): من.

والسببُ في ذلك أن الشرطَ لازم، والمشروط ملزومٌ، والملزوم إنما يكونُ بعد اللازم، وثبوتُه فرع على ثبوته، واعْتبِر ذلك بالمحسوس، كالجدار والسقف، فإنَّ السقف إنما يُوجَدُ بَعْدَ وجودِ الجدار، والإنسانَ إنما يُعقل (١بعدَ تعقل١) الحيوان اللازم له.

(١أما ما سبق١)، فإن ما بعد الفاءِ قد يكونُ حكماً نحو: ﴿قُل هو أذىً فاعْتَزِلُوا﴾ [البقرة: ٢٢٢]، وقد يكونُ عِلَّةً، نحو: «لا تُقَرِّبُوه طِيباً، فَإنّه يُبْعَثُ مُلَبياً»(٢)، فإنَّ بعثه ملبياً هو علةُ تَجنيبه(٣) الطيب. وهٰذا عندَ التحقيق يَرْجِعُ إلى بابِ الشرط والجزاء، لأن الأمرَ والنهي قد يتضمنان الشرطَ، فيجزم جوابهما، نحو قوله عز وجل: ﴿فَهَبْ لي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيّاً يَرِثني﴾(٤) [مريم: ٥ و٦]، أي: هب لي، فإنَّك إن تهب لي ولياً يرثني. وقولُك: لا تقرب الشرَّ، تنجُ، أي: لا تقربه، فإنك إن لا تقربه، تَنْجُ. وتَدْخُلُ الفاءُ في جوابهما، كقوله: «لا تُقَرِّبُوهُ طِيباً فإنَّه يُبْعَثُ» أي: من مات مُحرماً، فإنه يُبعث ملبياً، فلا تُقربوه طيباً. وقوله: «زَمِّلُوهُم بِكُلُومِهِمْ فإنَّهم يُحْشَرُونَ»(٥) أي: من مات شَهيداً، فإنهم يحشرون تَشْخب أوداجُهم، فزمِّلوهم، فالظاهر استواءُ الصِّيَغِ جميعها في تأخر الحكم وترتبه(٦) على الوصف، لأنَّ الحكم إما مسبَّب(٧) أو مشروط، وهو مسبَّب أيضاً، وكلاهما متأخر. نعم بعضُ ذلك متأخر تحقيقاً، وبعضُه تقديراً كما ذكرنا.

«الثالث»: أي: النوعُ الثالث مِن أنواع الإيماء: «ذكرُ الحكم جواباً لِسؤال

(١ ـ ١) ساقط من (هـ).
(٢) تقدم في ص :٣٦٠.
(٣) في (آ) و(هـ): تجنّبه.
(٤) قرأ أبو عمرو والكسائي: (يرثْني) بالجزم، وقرأ الباقون: (يَرِثُني) بالرفع.
(٥) تقدم تخريجه ص ٣٦١.
(٦) في (ب): وترتيبه.
(٧) تحرفت في (آ) إلى: سبب.

يُفيدُ أن السؤالَ» المذكورَ «أو مضمونَه» هو عِلَّةُ الجواب المذكور[1]، كقوله عليه السَّلامُ في جواب قولِ الأعرابي: وَاقَعْتُ أهلي في نهارِ رمضانَ: «أَعْتِقْ رَقَبَةً»[2] لأن ذلك «في معنى» قوله: «حيث واقعتَ» أهلك، «فأعتق» رقبة، لأن السؤالَ في تقدير الإعادة[3] في الجواب كما لو قيل: جاء العدو فقال: اركبوا، أو: فلان واقفٌ يسأل، فقال: أعطوه، إذ التقدير: [4]حيث جاء العدو، فاركبوا[4]، وحيث جاء فلان يسأل، فأعطوه.

قوله: «وإلا لتأخر البيانُ عن وقت الحاجة»، أي: لو لم يُعلّل الجوابُ بالسؤال، لكان الجواب[1] غيرَ مرتبط بالسؤال، ولو كان غيرَ مرتبط به، لخلا السؤالُ عن جواب. وحينئذ يلزم تأخيرُ البيان عن وقت الحاجة، لأنَّ السائلَ إنما سأل لِيتبين له الحكمُ، والتقدير أنه لم يجب عن سؤاله، وأيضاً يلزمُ أنَّ أمرَه بعتق رقبةٍ ثَبتَ[5] تَعبُّداً، وهو خلاف الأصلِ، أو أنَّه حكم ثبت بغيرِ سبب، وهو محال، ولا سبب يُحال عليه الحُكْمُ إلا سؤال السائل، فوجب أن يُضافَ إليه، ويُعلل به.

«الرابع»: أي: النوع الرابع مِن أنواع الإيماءِ إلى العلة «أن يذكر» الشارعُ «مع الحكم» شيئاً[6] «لو لم يُعلّل» الحكمُ «به»، لكان ذكرُه لاغياً، فيجب تعليلُ الحكم بذلك الشيء المذكور معه «صيانةً لكلام الشارع عن اللغو»، إذ الدليلُ القاطع دَلَّ على عِصمته من ذلك، وهو ضربان:

أَحَدُهُما: أن يسأل في الواقعة عن أمرٍ ظاهر لا يخفى عن عاقل، ثم يذكر

---

(١) ساقطة من (آ).

(٢) تقدم تخريجه في ١/٢٩٤.

(٣) تحرفت في (ب) إلى: العادة.

(٤ ـ ٤) ساقط من (آ).

(٥) ليست في (آ) و(ب).

(٦) في (آ) و(هـ): سبباً.

الحُكْمَ عقيبَه، فيدلُّ على أن ذلك الأمرَ المسؤولَ عنه عِلَّةُ الحكم المذكور.

مثاله: لما سُئِلَ عن بيع الرُّطَبِ بالتمر، قال: «أَيَنْقُصُ الرُّطَبُ إذا يَبِسَ»[1]؟ قالوا: نَعَمْ. قال: «فلا إِذَنْ»[2] فهٰذا «استفهامُ تقريري»، أي: على جهة التقرير، لكونه يَنْقُصُ إذا يَبِسَ[1]، كقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَىٰ﴾ [طه: ١٧]، لِيقرر عنده أنها عصا لئلا يتردَّدَ عند انقلابها حَيَّةً، أو على جهة التأنيس[3]، وليس هٰذا من باب الاستعلام، إذ مِن[4] المعلوم لِكُلِّ عاقل أن الرُّطَبَ يَنْقُصُ إذا يبس[5] لِزوال الرطوبة الموجبة لزيادته وثقله.

قال الغزاليُّ: في هٰذا الحديثِ تنبيهٌ على العلة مِن ثلاثة أوجه:

أحدها: ما سَبَقَ من أنه لا معنى لِذكر هذا الوصف إلا التعليل به.

الثاني: قولُه: «إذن» فإنه للتعليل.

قلتُ: وبيانُه أن تقديرَ الكلام: إذ الأمرُ كذلك فلا تبيعوه، أو فلا تفعلوا إذن.

الثالث: الفاء في قوله: فلا، إذ هي للتعقيب والسبب[6] كما سبق، كأنه جَعَلَ النقصَ الموجبَ للتفاضل سَبَبَ المنع.

قوله: «وكَعدوله في الجواب إلى نظيرِ محلِّ السؤال»، كقوله لعمر رضي الله عنه لمَّا قال له: إني قَبَّلْتُ وأنا صائِم، فقال لَهُ: «أَرَأَيتَ لَوْ تَمضْمَضتَ..»[7]، وكقولِه للخَثْعمية لما سألَتْهُ عن الحجِّ عن أبيها: «أَرَأَيْتِ لَوْ

---

(١) في (ب): إذا تَبَسَّر.

(٢) تقدم تخريجه في ٥٠٢/٢.

(٣) في (آ): التأسيس.

(٤) ساقطة من (آ).

(٥) في (ب): أن الرطب إذا تَبَسَّر نقص.

(٦) في (ب): والتسبب.

(٧) تقدم تخريجه في ٦٨٢/٢.

كَانَ على أَبيكِ دَيْنٌ فَقضيتيه..»[1]، فإنَّ ذلك يَدُلُّ على التعليل بالمعنى المشتركِ بين الصُّورتين المسؤولِ عنها والمعدولِ إليها بطريق القياس[2]، إذ لو لم يكن كذلك لخلا السؤالُ عن جوابٍ، ولَزِمَ ما سبق، فكأنَّه قال لعمر: إن القبلةَ لا تَضُرُّ ولا تُفسد صومكَ، لأنَّها مقدمة شهوةِ الفرج، كما أن المضمضةَ مقدمةُ شهوةِ البطن، وكما أنَّ هذه لا تُبْطِلُ الصوم كذلك تلك. وكأنَّه قال للمرأة: الحجُّ دين الله عز وجل، فيجزىء قضاؤه عن الوالد، كدينِ الآدمي، والجامعُ كونهما دَيناً. ٢٢٧

وذكر النيلي في «شرح جدل الشريف» لهٰذا النوع ضرباً ثالثاً، ومثَّله بقوله عليه السلامُ لابن مسعود رضي الله عنه: «هَلْ مَعَكَ مَاءٌ أَتوضَّأُ بهِ؟» قال: إنَّما مَعي مَاءٌ نَبَذتُ فيهِ تَمَراتٍ لِتَجْذِبَ مُلُوحَتَه، فقال عليه السَّلامُ: «ثَمَرَةٌ طَيِّبَةٌ وَمَاءٌ طَهُورٌ»[3]، فقولُه: طَهور، لا فائدة لِذكره إلا أنه أراد جوازَ الوضوء به، وإلا فطهارتُه معلومة بدونِ ذلك، وأورد عليه أسئلة وأجوبة.

قلتُ: وهو داخل في الضرب الأول مما ذكرنا، أو هو من قبيله وما يُشبهه.

---

(١) تقدم تخريجه في ١/٣٧٤.

(٢) ساقطة من (هـ).

(٣) تقدم تخريجه في الصفحة: ٢٠٢.

الخامس: تعقيبُ الكلامِ أو تَضمينه ما لو لم يُعَلَّلْ به، لم ينتظِمْ نحو: ﴿فَاسْعَوا إلى ذِكْرِ الله وذَرُوا البَيْعَ﴾، «لاَ يَقْضِي القَاضِي وَهُوَ غَضْبَانُ» إذ البيعُ والقَضاءُ لا يمنعان مطلقاً، فلا بُدَّ إذن مِن مانع؛ وليس إلا ما فُهم من سياق النَّصِّ ومضمونه.

السادس: اقترانُ الحُكْمِ بوَصْفٍ مناسِبٍ، نحو: أَكْرِمِ العُلَمَاءَ، وأَهِنِ الجُهَّالَ كما سَبَق؛ ثم الوَصفُ في هٰذه المواضع مُعْتَبَرٌ في الحكمِ، والأصل كونُه عِلَّةً بنفسه إلا لدليلٍ يَدُلُّ على أن العِلةَ مضمونه كالدهشة التي تضمنها الغَضَبُ.

* * *

«الخامس»: أي: النوع الخامس مِن أنواع الإيماء «تَعقيبُ الكلامِ أو تضمينُه»[1]، أي: أن يَذْكُرَ عقيبَ الكلام، أو في سياقه، أو في ضمنه شيئاً «لو لم يُعَلَّل بهِ» الحكمُ المذكور، «لم ينتظِمْ»، أي: لم يكن الكلام منتظماً، «نحو» قوله تعالى: ﴿إذا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللهِ وَذَرُوا الْبَيْعِ﴾ [الجمعة: ٩]، وقوله عليه السَّلامُ: «لا يَقْضِي القَاضِي وَهُوَ غَضْبانُ»[2]، فلو لم يُعلل النهي عن البيع حينئذ بكونه مانعاً أو شاغلاً[3] عن السعي، لكان ذكرُه لاغياً، وكذا لو لم يُعلَّل النهي عن القضاء عندَ الغضب بكونه يتضمَّنُ اضطرابَ المزاجِ الموجب لاضطراب الفكرةِ الموجب غالباً للخطأ في الحكم، لكان ذكرُه لاغياً، وذلك لأن البيعَ والقضاءَ لا منع[4] منهما

---

(١) في البلبل المطبوع: تضمنه.
(٢) تقدم تخريجه في ٢/٥٧٤.
(٣) تحرفت في (هـ) إلى: سائغاً.
(٤) في (ب) و(هـ): لا يمنع.

مطلقاً، «فلا بُدَّ إذن مِن مانع، وليس[1] إلا ما فهم من سياقِ النص ومضمونه» مِن شغلِ البيع عن السعي إلى الجمعة فتفوت، واضطراب الفكرة لأجل الغضب، فيقع الخطأ، فوجب إضافةُ النهي إليه، لأنه مناسبٌ، فهو من باب اقترانِ الحكم بالوصف المناسب.

«السادس»: أي: النوع السادس مِن أنواع الإيماء «اقترانُ الحكم بوصف مناسبٍ، نحو» قوله: «أكرِم العلماء، وأهن الجُهَّالَ، كما سبق»، وكقوله عز وجل: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا﴾ [النور: ٢]، ﴿وَالسَّارِقُ والسارقةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، أي: للزِّنى والسرقة، وقولِه عليه السَّلامُ: «لا يُقْتَلُ مُسْلِمٌ بكافِرٍ»[2]؛ يُفهم منه تعليلُ عدمِ القِصاص بينهما بشرف الإسلامِ ونقصِ الكُفر، لأن المعلومَ من تصرفات العقلاءِ ترتيبُ الأحكام على الأمورِ المناسبة، والشرع لا يَخْرُجُ عن تصرفات العقلاء. «ثم» إن «الوصفَ في هذه المواضع» - أي: في كل موضع رُتِّبَ الحكمُ عليه - «معتبرٌ في الحكم»، أي: في تعريفه له أو في[3] تأثيره ووجوده، غيرَ أنه يحتمل أنه - أعني الوصف - علةٌ بنفسه، كالإحياء المقتضي لِملك الموات، ويحتمل أن العلةَ ما تضمنه واشتمل عليه «كالدهشة» المانعةِ من الفكر[4] «التي تضمَّنها» وَصْفُ «الغضب»، لكن الأصل كون الوصف «علةً بنفسه» حتى يقومَ الدليلُ على أن العلة ما تضمنه، كالدَّهشة، أو لَزِمَ عنه، كالتفاضل اللازم عن نقص الرُّطَبِ، أو اشتمل عليه، كالشغل عن الجمعة الذي اشتمل عليه البيعُ.

قال[5] بعضُ الأصوليين: نَذْكُرُ من أنواع الإيماء الفرقَ بين شيئين في

(١) في البلبل المطبوع: وليست.
(٢) تقدم تخريجه في الصفحة: ٣٠١.
(٣) ساقطة من (آ).
(٤) في (هـ): الفكرة.
(٥) ساقطة من (هـ).

الحُكم بذكر صفة، فإنه يُفيد أن تلك الصفة عِلَّةُ الفرق، كقوله عليه السَّلامُ: «القَاتِلُ لا يَرِثُ»[1] مع إثباته الإرثَ لغيره مِن الأولاد، فيدل على أن القتلَ علةُ منع الإرثِ، وكقوله عليه السَّلامُ: «للرَّاجِلِ سَهْمٌ[2] وَلِلفارس ثَلاَثَةُ أَسْهُم»[3]، وقوله: «البِكْر إذنُها صُمَاتُها والثَّيِّبُ تُعرِبُ عَن نَفْسِها»[4]. وهذا كُلُّهُ مِن باب دليلِ الخطاب وهو أيضاً نوعُ إيماء، فالبابان مشتركان.

فائدة: أنواعُ الإيماء المذكورة تنقسم باعتبار الوِفاق والخِلاف فيها ثلاثةَ أقسام، لأنَّه إما أن يُصرّح فيه بالحكم والوصفِ [5]جميعاً أو لا، فإن صرَّحَ فيه بهما، فهو إيماء متفقٌ عليه لا خلافَ فيه، وإن لم يُصَرِّحْ بهما؛ فإن صرّحَ بالحكم، والوصفُ[5] مستنبط؛ فليس بإيماء باتفاق، وإن صرّحَ بالوصفِ، والحُكمُ مستنبط، فهٰذا هل يكونُ إيماءً؟ فيه خلاف.

مثالُ المتفق على كونه إيماءً قولُه عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ: «مَن أَحيا أَرْضاً مَيْتَةً فَهي لَه»[6]، «مَنْ مَلكَ ذا رَحِمٍ مَحرمٍ عُتِقَ عَليه»[7]، فقد صرَّح في

---

(١) تقدم تخريجه في ٥٢٨/٢.

(٢) في (هـ): السهم.

(٣) صحيح. أخرج الدارمي ٢٢٥/٢ ـ ٢٢٦، وأحمد ٢/٢ و٤١، وأبو داود (٢٧٣٣)، وابن ماجه (٢٨٥٤) من حديث ابن عمر أن النبي ﷺ أسهم يوم خيبر للفارس ثلاثة أسهم: للفرس سهمان وللرجل سهم.

(٤) تقدم تخريجه في ٧٥٧/٢.

(٥ ـ ٥) ساقط من (هـ).

(٦) تقدم تخريجه في ٤٦٧/٢.

(٧) أخرجه أحمد ١٥/٥ و١٨ و٢٠، وأبو داود (٣٩٤٩)، والترمذي (١٣٦٥)، والطيالسي (٩١٠)، وابن ماجه (١٢٥٢٤)، وابن الجارود (٩٧٣)، والحاكم ٢١٤/٢، والبيهقي ٢٨٩/١٠ من طريق حماد بن سلمة، عن قتادة، عن الحسن، عن سمرة. وهذا سند رجاله ثقات إلا أن فيه عنعنة الحسن، ومع ذلك فقد صححه الحاكم ووافقه الذهبي.

وقال الحافظ في «التلخيص» ٢١٢/٤: قال أبو داود والترمذي: لم يروه إلا حماد بن سلمة، عن قتادة، عن الحسن. ورواه شعبة عن قتادة عن الحسن مرسلاً، وشعبة أحفظ من حماد. وقال علي بن المديني: هو حديث منكر، وقال البخاري: لا يصح. ورواه ابن ماجه (٢٥٢٥)، والحاكم ٢١٤/٢، والنسائي في «الكبرى» كما في «التحفة» ٤٥١/٥، وابن الجارود (٩٧٢) من طريق ضمرة عن الثوري =

الأولِ بالإحياء وهو الوصفُ، وبالحكم وهو المِلك، وفي الثَّاني صرَّح بالمِلك وهو الوصفُ، وبالعتق وهو الحكم.

ومثالُ المتفق على أنه ليس بإيماء ما ذُكِرَ في تخريج المناط، وهو ما إذا حرم الربا في البُر، فاستخرجنا منه عِلَّةَ الكيل أو الطعم أو الوزن. ولو نصَّ على تحريم الخمر، فاستخرجنا منه وَصْفَ الإسكار، فالحكمُ مصرح به، والوصف مستنبط.

ومثالُ المختلف فيه قولُه عز وجل: ﴿وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، فمن زعم أنه ليسَ إيماءً إلى الصحة، قال: لأنها غيرُ مصرح بها فيه، فهو[1] كما لو صَرَّحَ بالحكم، واستخرجنا العِلة قياساً لأحدهما على عكسه، ومن زعم أنَّه إيماء، قال: إنَّه سبحانه وتعالى دَلَّ بإحلالِ البيع على الصحة، إذ لولا الصحةُ، لم يكن للإحلال فائدة، كما أنَّه لولا إفسادُ الربا، لم يكن لتحريمه فائدة، واللهُ تعالى أعلم.

= عن عبد الله بن دينار، عن ابن عمر. قال النسائي: حديث منكر. ورواه الترمذي تعليقاً، وقال: ولم يتابع ضمرة على هذا الحديث، وهو حديث خطأ عند أهل الحديث، وقال البيهقي: وهم فيه ضمرة، والمحفوظ بهذا الإسناد: «نهى عن بيع الولاء وعن هبته»، ورد الحاكم هذا بأَنْ رَوَى من طريق ضَمْرة الحديثين بالإسناد الواحد. وصححه ابن حزم وعبد الحق وابن القطان.

وقال صاحب «الجوهر النقي» ١٠/٢٩٠: ليس انفراد ضمرة به دليلاً على أنه غير محفوظ، ولا يوجب ذلك علة فيه، لأنه من الثقات المأمونين، لم يكن بالشام رجل يشبهه، كذا قال ابن حنبل، وقال ابن سعد: كان ثقة مأموناً لم يكن هناك أفضل منه. وقال أبو سعيد بن يونس: كان فقيه أهل فلسطين في زمانه، والحديث إذا انفرد به مثل هذا كان صحيحاً ولا يضرُّه تفرده، فلا أدري من أين وهم في هذا الحديث كما زعمه البيهقي. قال ابن حزم: هذا خبر صحيح تقوم به الحجة، كل من رواته ثقات، وإذا انفرد به ضمرة كان ماذا!، ودعوى أنه أخطأ فيه باطل، لأنه دعوى بلا برهان.

(١) ساقطة من (هـ).

القسم الثاني: إثباتُها بالإجماع، كالصغر لِلولاية، واشتغالِ قلب القاضي عن استيفاء النظرِ لمنع الحكم، وتَلفِ المالِ تحتَ اليدِ العَادية للضَّمانِ في الغَصب، فيلحقُ به السارقُ، لاشتراكهما في الجامع، وكذلك الأُخــوّةُ من الأبوين أثَّرَتْ في التقديم في الإرثِ إجماعاً، فكذا في النكاح، والصغر أثَّرَ في ثبوت الوِلاية على البكر، فكذا في الثَّيِّب، والمطالبة بتأثير الوصفِ في الأصلِ ساقطةٌ، لِلاتفاق عليه، وفي الفرع، لاطِّرَادِها في كُلِّ قياس، فينتشر الكلامُ، فَبَيانُ عَدَمِ تأثيرِه على المعترض.

* * *

إثبات العلة بالإجماع

«القسم الثاني»، يعني مِن أقسام إثباتِ العلة «إثباتُها بالإجماعِ»، [1]إذ قد سبق الكلام على إثباتها بالنقل صريحه وإيمـائهِ، وهٰذا الكلام في إثباتها بالإجماع[1] «كالصغر للولاية»، أي: ككون الصغر علةً للولاية، أي: لولاية الإجبار على البكر الصغيرة، وعلى الصغير في المال، أو في النكاح، فيقول الحنفيُّ في[2] الثَّيِّب الصغيرة: صغيرة، فتُجبر على[3] النكاح قياساً على البِكر الصغيرة والابنِ الصغير، ويدَّعي أَنَّ العِلَّة في الأصل[4] الصغرُ بالإجماعِ، وقد تحققت في الفرعِ، وككون «اشتغالِ قلب القاضي عن[5] استيفاء النظر»

(١ ـ ١) ساقط من (هـ).
(٢) ساقطة من (هـ).
(٣) في (آ): في.
(٤) ساقطة من (ب).
(٥) في (آ): عند.

لأجلِ الغضب علةً «لمنع الحكم»، فيلحق به اشتغالُه بجوعٍ، أو عطشٍ، أو خوفٍ، أو ألمٍ بالقياس، فيقال: الجوعُ شاغِلٌ للقلب عن استيفاء النظر، فمنع من الحكم كالغضب، وهو محلٌّ إجماع، وككونِ «تلف المال تحتَ اليد العادية» عِلَّةً «للضمان» على الغاصب[1] إجماعاً، «فيلحق به» تلفُ العين في يد «السارق» وإن قطع بها، لأن يَدَهُ عادية، فضمن ما تَلِفَ فيها كالغاصِب «لاشتراكهما» - أعني الغاصِبَ والسارق - «في» الوصف «الجامعِ»، وهو التلفُ تحتَ اليدِ العادية، «وكذلك الأُخوَّةُ من الأبوين أَثَّرتْ في التقديم في الإرث إجماعاً، فكذا في النكاح»، أي: لما كان الأخ من الأبوين مقدماً في الإرث على الأخ من الأب لِزيادة الأُخوة مِن جهة الأم، فكذا ينبغي أن يكون مقدماً في ولاية النكاح، فإذا ماتت امرأةٌ عن أخيها لأبيها؛ وأخيها لأبويها؛ كان إرثُها لأخيها لأبويها دونَ أخيها لأبيها. فكذا إذا أرادت أن تتزوَّجَ يكونُ أخوها المقدم[2] في حيازة إرثها هو المقدمَ في وِلاية تزويجها، لأن المؤثر في تقديمه في الإرث هو امتزاجُ الأخوة مِن الأَبوين[3]، أي: من جهة الأب والأم، وهي موجودة في ولاية النكاح، فإذا سلم أن المؤثرَ ما ذكر، لزم صحةُ القياس، لكن من يرى استواءَ الأخوين في ولاية النكاح، يُفَرِّقُ بين البابين[4]، فيقول: إن الإرثَ مستحق بالقرابة، وولاية النكاح مستحقةٌ بالعُصوبة، وهما سِيَّانِ فيها، ولا تأثيرَ فيها للأمومة، بخلاف القرابة، فإن لها فيها تأثيراً يَصْلُحُ للترجيح به، وكذلك «الصغرُ»؛ لما «أَثَّرَ في ثبوتِ الولاية على البِكر» إجماعاً، وجب أن يؤثر في ثبوتها على الثيب، وقد سبق.

---

(١) في أصول النسخ: «الغضب»، ولعل ما أثبتناه هو الصواب.

(٢) مكرر في (هـ).

(٣) في (آ) و(ب): من الطرفين.

(٤) تحرفت في (هـ) إلى: الناس.

ومِن أمثـلة[1] إثبات العلة بالإجماع قولُ الحنفي في المريض[2] إذا أقرَّ لِغرماء المرض بدين، وكان مالُه[3] مستغرقاً بالديون[4] في حالِ الصحة: إن إقرارَه لا يَصِحُّ، لأنَّه بالإقرار فَوَّتَ حقَّ غُرماء الصحة، فينبغي أن لا يَصِحَّ، كما لو وهب ماله في حال المرض، ويدَّعي أن المؤثر في بُطلان الهبة هاهنا هو[2] تفويتُ حقِّ الغرماء. وكذا لو اتفق الخصمانِ على أن مسَّ الإنسانِ فرجَ نفسه يَنْقُضُ الوضوء، فقال أَحَدُهما: المؤثر في النقض هو كونُه مَسَّ فرج آدمي، وهو موجودٌ فيما إذا مَسَّ فرج الغيرِ، والأمثلةُ كثيرة.

قوله: «والمطالبة بتأثير الوصف في الأصل ساقطة»، إلى آخره[5]. أي: إذا قاسَ المستدل على عِلَّةٍ إجماعية، فليس للمعترض المطالبة بتأثير تِلْكَ العِلة في الأصل ولا في الفرع، لأنَّ تأثيرها في الأصل ثابتٌ بالإجماع، كتأثيرِ الصغر في ولاية المال، أو نكاحِ البِكر. وأما المطالبةُ بتأثيرها في الفرع، فلاطِّرادِها، أي: لاطراد المطالبة «في كُلِّ قياس»[6]، إذ القياسُ[7] هو تعديةُ

٢٢٨ حكم الأصل إلى الفرعِ بالجامع المشترك، وما مِن قياس إلا ويتَّجِهُ عليه سؤالُ المطالبة بتأثير الوصفِ في الفرع، فيقالُ: ما الدليلُ على أن الصغر مثلاً مؤثِّر في إجبار الثيب الصغيرة؟، فلا ينبغي أن يفتح هٰذا البابُ على المستدل، لئلا يُفضي إلى انتشارِ «الكلام، فبيان[8] عدمُ تأثيره»، أي: تأثير الوصف في

---

(١) في (آ): «الأمثلة»، وهو خطأ.
(٢) ساقطة من (آ).
(٣) تحرفت في (آ) إلى: مال.
(٤) في (آ) و (هـ): مستغرقاً لديون، وفي (ب): مستقر بالديون.
(٥) ذكر هنا في (هـ) عبارة «المختصر» بتمامها.
(٦) في البلبل المطبوع: مكان.
(٧) تحرفت في (هـ) إلى: القياد.
(٨) في (ب) و(هـ): فبيان.

الأصل والفرع «على المعترض»، فيقال له مثلاً: أنا قد بينتُ أن العِلَّةَ مؤثرةٌ في الأصل بالاتفاق، وبينتُ وجودَها في الفرع، فتم لي القياسُ، فأنتَ إن كان عندك ما تُبين به عَدَمَ[1] تأثيرها لتمنع قياسي، فعليكَ بيانه، فـإن أمكن المعترض ذلك بأن يثبته[2] على مثار حبال الفرق بين الأصلِ والفرعِ بأن يقول مثلاً في صورة تأثير الأخوة في ولاية النكاح قياساً على تأثيرها في الإرث: إن أخوةَ الأم إنما أثرت في الترجيح في باب الإرث، لأنها تؤثر فيه مستقلةً، إذ الأخُ من الأم من ذوي الفروض[3] فيها بخلافه في باب النكاح، فإنه لا أثر له فيها مستقلاً بالكلية، فلم قلتَ: إن الترجيحَ إذا[4] حصل بما يستقِلُّ بالتأثير يَحْصُلُ بما لا يستقل بالتأثير، فإن أبدى مثلَ هذا السؤال، لزم المستدلُ جوابَه، وإلا انقطع. أما فتحُ بابِ المطالبة بالتأثير ابتداءً، فلا يمكن منه لما ذكرنا[5].

فإن قيل: إذا ثبت أن العلةَ في الأصل مُجْمَعٌ عليها وهي موجودةٌ في الفرع، لم يتصور النزاعُ بعد، فإن المعترض إذا سَلَّمَ أن العلة في تزويج الابن الصغير بغير اختياره هي الصغرُ، وأن الصِغَرَ موجودٌ في البنت، لم يُمكِنْه النزاعُ بعد.

قيل: بل يُتصور النزاعُ من وجهين:

أحدهما: أن يدعي المعترضُ وصفاً آخر مضموماً إلى ما ادَّعاه المستدِلُّ عِلَّةً في الأصل، والإجماعُ على كون ما ادعاه المستدل علةً لا ينفي اعتبارَ وصفٍ آخر معه قطعاً، بل ظاهراً، وحينئذ يُتصوّر[6] النزاعُ، بأن يقول الشفعويُّ

---

(١) في (آ) و(ب): ما يبين عدم.
(٢) في (ب): بيَّنه.
(٣) في (ب): الفرض.
(٤) في (ب): إذ.
(٥) في (ب) و(هـ): لما ذكر.
(٦) في (آ) و(ب): فيتصور.

مثلاً في الصورة المذكورة: كونُ الابنِ زوجاً، له في جواز إجباره مصلحةٌ[1]، إذ في تزويجه إثباتُ ملك له على الغير، وهو مِلك بُضع[2] الزوجة، بخلاف البنت فإن تزويجَها إثباتُ ملك عليها، فهي عكسُ الابن فافترقا.

الوجه الثاني: أن يُبَيِّنَ فارقاً مانعاً في الفرع بأن يقول: بالثيوبة حَصَلَ لها معرفة وتجربة تُنَاسِبُ ثبوتَ الاختيار، ونفيَ الإجبار. ونحو ذلك يقال في مسألة إقرار المريضِ، فيقال: لا نسلِّمُ أن العلةَ في منعه من هِبة ماله في المرض كونُه تفويتاً لِحق الغرماء، بل إنما بطلت رعايةً لجانب المالك، توفيراً لماله على تبرئة ذمته، أو لِكون تشوّف الشرع إلى تصحيح الهِبة دون تشوفه إلى تصحيحِ الإقرار، فهي أضعفُ منه، ولا يلزم من بُطلان الضعيفِ بُطلانُ القوي.

ووجهُ الفرق بين الهِبة والإقرار هو أن الهِبة بتقدير بطلانها لا يَلْحَقُ الموهوبَ له ضررٌ كالضرر اللاحق للمقر له ببطلان الإقرارِ، إذ المقر له يبطل له حَقٌّ ثابت خرج عنه، فلم يعد إليه، بخلاف الموهوب له في ذلك، إذ ضررُه ببطلان الهبة إنما هو بتفويت فائدة حاصلة له من خارج، والله تعالى أعلم.

---

(١) في الأصول: «لمصلحته»، ولعل الصواب ما أثبتناه.
(٢) تحرفت في (آ) إلى: بعض.

القسم الثالث: إثباتُها بالاستنباط وهو أنواع:

أَحَدُهَا: إثباتُها بالمناسبة، وهي أن يقترِنَ بالحكم وصف مناسبٌ، وهو ما تُتَوَقَّعُ المصلحةُ عقيبَه لِرابطٍ ما عقليٍّ، ولا يُعتبر كونُه منشأ للحِكْمَةِ، كالسفر مع المشقة، فَيُفيدُ التعليلُ به لإلفنا مِنَ الشارع رعايةَ المصالح، وبالجملة متى أفضى الحُكْمُ إلى مصلحةٍ علّل بالوصف المشتمل عليها؛ ثم إن ظَهَرَ تأثيرُ عينه في عين الحكم، أو جنسه بِنَصٍّ أو إجماعٍ، فهو المؤثِّرُ كقياسِ الأمة على الحُرَّةِ في سقوطِ الصلاة بالحيض لِمشقة التكرار، ولا يَضُرُّ ظهورُ مؤثِّر آخر معه في الأصل، فَيُعلل بالكل كالحَيْضِ والرِّدَّةِ والعِدَّة، يُعلل منع وَطء المرأةِ بها، وكقياسِ تقديمِ الأخِ للأبوين في ولاية النكاح على تقديمه في الإرْثِ، فالأخوَّةُ متحدةٌ نوعاً، وإن ظهر تأثيرُ جنسه في عين الحكم كتأثيرِ المشقة في إسقاطِ الصلاة عن الحائِض، كالمسافر، فهو الملائمُ، إذ جنسُ المشقة أثَّرَ في عين السقوط؛ وإن ظَهَرَ تأثيرُ جنسه في جنس الحُكم كتأثيرِ جنس المصالح في جنس الأحكام، فهو الغريبُ.

وقيل: هٰذا هو الملائمُ؛ وما سواه مؤثِّر.

* * *

«القسم الثالث»[1]:

إثبات العلة بالاستنباط

من أقسام إثباتِ العِلة: «إثباتُها بالاستنباط»، إذ قد سبق الكلامُ في إثباتها بالنص والإجماع، «وهو» ـ يعني إثباتها بالاستنباط ـ «أنواعٌ:

---

(١) في (آ): «الثاني»، وهو خطأ.

إثباتها بالمناسبة

أحدها: إثباتُها بالمناسبة، وهي - يعني المناسبة - أن يقترِنَ بالحكم وصفٌ مناسب»، وقد سبق مثاله في غير موضع.

قوله: «وهو»، يعني الوصف المناسب، «ما تُتَوقَّع المصلحةُ عقيبه لِرابطٍ ما[1] عقلي».

قلت: قد اختلف في تعريف المناسِب، واستقصاء القول فيه من المهمات، لأن عليه مدارُ الشريعة، بل مدارُ الوجود، إذ لا موجودَ إلا وهو على وَفْقِ المناسبة العقلية، لكن أنواع المناسبة تتفاوتُ في العموم والخصوص، والخفاءِ والظهور، فما خفيت عنا مناسبتُه، سُمِّيَ تعبداً، وما ظهرت مناسبتُه سمي معللاً، فقولنا: المناسب ما تتوقع المصلحةُ عقيبَه، أي: ما إذا وجد أو سمع، أدركَ العقلُ السليمُ كونَ ذلك الوصف سبباً مفضياً إلى مصلحة مِن المصالح لِرابط من الروابط العقلية بين تلك المصلحة وذلك الوصف، وهو معنى قولي: «لرابط ما عقلي».

ومثالُه: أنه إذا قيل: المُسْكِرُ حرام، أدرك العقلُ أن تحريمَ المسكر مُفضٍ إلى مصلحة، وهي حفظُ العقول من الاضطراب، وإذا قيل: القِصاص مشروع، أدرك العقلُ أن شرعية[2] القصاص سَبَبٌ مُفضٍ إلى مصلحة، وهي حفظُ النفوس، وأمثلتُه كثيرة ظاهرة، وإنما قلت: ما تتوقع المصلحةُ عقيبَه لِرابط عقلي أخذاً من النسب الذي هو القرابة، فإن المناسبَ هاهنا مستعارٌ ومشتق من ذلك، ولا شكَّ أن المتناسبَيْنِ في باب النسب كالأخوين وابني العم[3] ونحوِ ذلك، إنما كانا متناسبين لمعنى رابط بينهما وهو القرابةُ، فكذلك الوصفُ المناسب هاهنا لا بُدَّ وأن يكونَ بينه وبين ما يُناسبه[4] من المصلحة

(١) ساقطة من (آ).

(٢) تحرفت في (هـ) إلى: شروعه.

(٣) تحرفت في (هـ) إلى: العلم.

(٤) في (ب) و(هـ): ناسبه.

رابطٌ عقلي، وهو كونُ الوصف صالحاً للإفضاء إلى تلك المصلحة عقلاً.

قال الآمِدي: وقد فسَّرَ أبو زيد المناسب بما لو عُرِضَ على العقول تَلَقَّتْهُ[1] بالقبول، وبنى على ذلك امتناع الاحتجاج على العِلة به في مقام المناظرة دونَ النظر لاحتمال أن يقول الخصمُ: هذا لا يتلقاه عقلي بالقبول، وتلقِّي غيري له بالقبول ليس حجةً علي.

قلتُ: وهٰذا لا يلزم لأنا إذا نظرنا في أدنى مراتب المناسب، وجدنا العقولَ تبادر إلى تَلقيه بالقبولِ، فإذا قال الخصمُ: هذا لا يتلقـاه عقلي بالقبول، فأَحَدُ الأمرين لازم؛ إما أن الوصف المذكورَ غيرُ مناسب في نفسه، فالخصمُ معذور في إنكاره، وإما عِناد من[2] الخصم المنكر؛ وحينئذ على المستدِلِّ بيانُ مناسبته ببيان مناسبة أمثاله عندَ العقلاء، خصوصاً إن كان الخصمُ يسلم مناسبة مثل ذلك الوصف في رتبته، فتثبت مناسبته، إذ حكم[3] المثلين واحد، أو مناسبة[4] ما هو دونَه، فتثبت مناسبتُه هو بطريق الأولى.

مثاله: لو استدل على إرث المبتوتة في مرض الموت بأن توريثَها مناقَضَةٌ للميت في قصده حرمانَها، وذلك مناسبٌ لِتلقي العقلِ له بالقبول، فإذا قال الخصمُ: ليس هذا مناسباً، وعقلي لا يتلقَّاه بالقبول، فيقولُ المستدلُّ: قد سَلَّمتَ مناسبة مثل هذا الوصفِ في حِرمان القاتل إرثه من موروثه معارضةً له بنقيضِ قصده، فإن سلَّمت المناسبة هنا، لَزِمَكَ تسليمُها هناك لاستوائهما، وإن منعتَ المناسبة في الموضعين؛ فقد سَلَّمَ العقلاءُ مناسبة أوصاف هي مثلُ هذا الوصف ودونَه في قبول العقل له، ومن الممتنع عادةً إصابتُك وخطؤهم، فأنت إذن معانِدٌ مُسَفْسِط تَحْرُمُ المناظرةُ معك، فهٰذا أيضاً طريقٌ جَيِّدٌ مناسب

---

(١) في (ب): «لنقلته»، وفي (آ): «ألقيته»، وجاء في هامش (آ): لعله «تلقته»، وهو ما أثبتناه.

(٢) ليست في (آ) و(ب).

(٣) ساقطة من (آ).

(٤) في (ب) و(هـ): ومناسبة.

في إثباتِ المناسب[1] على من أنكره.

والأصلُ في هٰذا أن القضايا العقلية أصناف؛ منها البديهيات، والنظريات، والمقبولات، والمناسب مِن قبيل المقبولات، وهي[2] ما تلقَّاه العقل بجوهره بالقبول مِن غير قطع به، فالعقولُ معيار له لا تختلفُ فيه، كما لا تختلِفُ في إدراك البديهيات مع القطعِ، والنظريات بعدَ تحقيق مقدمات النظر.

وقال الآمِدي: أما نحن؛ فنقول: المناسبُ عبارة عن وصف ظاهر مُنضبط يلزم مِن ترتيب الحكم عليه حصولُ ما يصلح أن يكونَ مقصوداً للشارع[3] من تحصيلِ مصلحة أو تكميلها[4]، أو دفعِ مَفسدة أو تقليلِها دنيا وأُخرى على وجهٍ يُمْكِنُ إثباتُه بما لو أصرَّ الخصم على منعه بعدَه، يكون معانداً.

قلتُ: هذا غاية ما يُقال في ضبط رسم المناسب، وتحصيل أصل المصلحة، كشرعِ القصاص، وتحريمِ الخمر، وتكميلها كاشتراطِ المكافأة والمساواة في القِصاص، وتحريمِ يسير الخمر لإفضائه إلى كثيره، ودفع المفسدة كإيجاب القَوَدِ لدفع مفسدة إتلافِ النفوس، وتقليلها كإيجابه في القتل بالمثقل، لأن فيه تقليلاً للقتل، لِئلا يتخذ ذريعةً إلى إزهاق النفوس، وكإيجابه على الجماعة المشتركين في قتل أو قطع، أو نحو ذلك.

وقال القرافي: المناسبُ ما تَضمن تحصيلَ مصلحة أو دَرْء[5] مفسدة، فالأوَّل ـ يعني تحصيل المصلحة ـ كالغنى هو علةُ وجوب الزكاة لِتضمنه مصلحةَ الفقراء ورب المال، والثاني: ـ يعني درء المفسدة ـ كتحريم الخمر.

---

(١) في (آ): المناسبة.

(٢) ساقطة من (هـ).

(٣) في (آ) و(هـ): مقصود الشارع.

(٤) في (ب): تكملتها.

(٥) في (آ): دفع.

وقال النّيلي: المناسبُ ما كان إثباتُ الحكم عقيبَه مفضياً إلى ما يُوافق نظرَ العقلاء في المعاش، أو في المعاد. أما المعاشُ؛ فكَبقاء[1] الأنفس، والزيادة في المال، وأما في المعاد؛ فكَتحصيلِ[2] الثواب، أو رَفع[3] العقاب. ثم الحكمُ تارةً يكونُ تحصيلاً[4] للمِصلحة، وتارةً تكميلاً لها، وتارةً مديماً لها، وذَكَرَ أمثلةً من ذلك، وهي ظاهرةٌ لمن له نَظَرٌ في الأحكام. ٢٢٩

ثم المناسِب[5] ينقسِمُ إلى ما هو في محل الضَّروراتِ[6]، وإلى ما هُوَ في محلِّ الحاجات، وإلى ما هُو في محلِّ التتمات والتكميلات، وهي في مراتبها على هٰذا الترتيب في التقديم عندَ التعارض يُقَدَّمُ الأولُ ثم الثاني ثم الثالث. وقد سبق بيانُ أقسامه عند ذكر المصالح المرسلة، والبابان واحد، لأن المصلحةَ مضمون المناسب، والمناسب مُتضمِّنٌ للمصلحة[7].

ومثالُ اجتماع أقسامه الثلاثة في وصف واحد أن نفقة النفس ضرورية، ونفقةَ الزوجات حاجيَّة[8]، ونفقَة الأقارب تتمة وتكملة، ولهذا قدَّمَ بعضها على بعض على[9] الترتيب المذكورِ، وتأكَّدت نفقةُ الزوجة على نفقة القريب حتى سقطت نفقته بمضي الزمن دونَ نفقتها. وقد سبق التنبيهُ على أن مراتبَ المناسِب متفاوتة في الجلاء والخفاءِ، والقوةِ والضعف، وسرعةِ القبول وعدمه، وذلك ظاهرٌ[10] لمن نظر[10] في مناسبات الأحكام لِعللها، والله سبحانه وتعالى أعلم.

(١) في (آ) و(ب): فلبقاء.
(٢) في (آ) و(ب): فلتحصيل.
(٣) في (آ) و(ب): دفع.
(٤) في (هـ) و(ب): محصلاً.
(٥) في (هـ): المناسبة.
(٦) في (هـ): الضروريات.
(٧) في (آ): يتضمن المصلحة.
(٨) تحرفت في (ب) إلى: «خاصة»، وفي (هـ): حاجة.
(٩) ساقطة من (هـ).
(١٠-١٠) ساقط من (هـ).

قوله: «ولا يُعتبر[١] كونُه منشأ[٢] للحكمة، كالسفر مع المشقة».

اعلم أن هٰذا المكانَ مِن دقائق هذا الباب خصوصاً على نَشَأة الطلاب، فيجبُ الاعتناءُ بكشفه، وقد تضمنت الجملةُ المذكورة ألفاظاً ينبغي الكشفُ عنها، ثم ذكر معنى الجملة بعدها كما ينبغي إن شاء الله تعالى.

أما الألفاظُ المذكورة، فهي المناسِب، والمنشأ، والحِكمة.

المناسب والمنشأ والحكمة

أما المناسب، فقد سبق[٣] الكشفُ عن حقيقته.

وأما الإنشاء[٤]، فهو محلُّ النَّشءِ[٥] وهو الظهورُ، يقال: نَشَأَ يَنْشَأُ نَشأً ونُشوءاً: إذا بَدا، وظَهر، ونَشأ الشيءِ: مَظهره ومبدأُه، وهو الموضعُ الذي يظهر ويبدو منه.

والحِكمة غاية الحكم المطلوبة بشرعه، كحفظِ الأنفس والأموالِ بشرع القود والقطع.

إذا عُرِفَ هذا، فيكون هذا الوصفُ المناسبُ منشأ للحكمة المطلوبة من الحكم غيرَ مشترط خلافاً لقوم، بل المعتبر ثبوتُ المصلحة عقيبَه، وهو أعمُّ من أن يكونَ منشأً لها أو لا، فإن قولنا: هذا الوصف مناسبٌ يصدق باعتبارات[٦] ثلاث:

أَحَدُهَا: أن[٧] يكونَ منشأ للحكمة، كقولنا: السفرُ منشأ المشقة المبيحة للترخُّصِ[٨]، والقتل منشأ المفسدة؛ وهي تفويتُ النفوس، والزنى منشأُ

(١) في (هـ): ولا يُشترط.
(٢) في البلبل المطبوع: منشأ الحكمة.
(٣) ساقطة من (آ).
(٤) كذا الأصول، ولعل الأولى أن تكون: المنشأ.
(٥) في (آ) و(ب): الشيء.
(٦) في (آ): «باعتبار»، وهو خطأ.
(٧) في (ب) و(هـ): ما.
(٨) في (هـ): للرخص.

المفسدة؛ وهي تضييعُ الأنساب وإلحاق العار، فهٰذه الأوصافُ ينشأ عنها الحِكمة التي ثبتت هذه الأوصاف لأجلها، وأصلحُ من هذا أن يقال: إيجابُ القصاص مَنشأ حكمة الردع عن القتل، وإيجابُ الحد مَنشأ حكمة الردع عن الزنى والقذف والشرب ونحوها، لأنَّ ذلك يتضمن تحصيلَ مصلحة ودرءَ مفسدة، وهي الحكمةُ المطلوبة من إثبات الحكم.

الاعتبار الثاني: أن يكون الوصفُ معرفاً للحكمة ودليلاً عليها، كقولنا: النكاحُ أو البيعُ الصادرُ من الأهل في المحل يناسِبُ الصحةَ، أي: يدلُّ على الحاجة التي اقتضت جَعْلَ البيع سبباً للصحة.

قلتُ: التحقيقُ في هٰذا أن الحكمة هي الانتفاع بالمبيع مثلاً، والحاجةُ اقتضت جَعْلَ البيع سبباً لتحصيل الانتفاع بواسطة الصحة، فالحاجةُ مناسبة لتحصيل الانتفاع بواسطة البيع.

الاعتبارُ الثالث: أن يظهر عِنْدَ الوصف، ولم ينشأ عنه، ولم يَدُلَّ عليه، كشكر النعمة المناسبِ[1] للزيادة منها، فالشكرُ هو الوصفُ المناسب، وزيادة النعمة هي الحكمةُ، ووجوبُ الشكر هو الحكم، لكن في كون الشكر لا يَدُلُّ على زيادة النعمة[2] نظر.

وبالجملة فهذه أمثلةٌ تقريبية إن لم تكن تحقيقية. ومن ذلك قولُنا: الغِنى مناسب لإيجاب الزكاة مواساةً للفقراء، ودفعاً لِضرر الفقر عنهم، فالغِنى هو الوصف، وإيجابُ الزكاة هو الحكم، ومواساة الفقراء هي الحكمة، وكل حكم شرعي تعليلي، فلا بُدَّ له مِن سبب مناسب يقتضيه، ومن حِكمة هي الغاية المطلوبة منه تترتب عليه. واعتَبِرْ هٰذا بالاستقراءِ والاستِئناس بما ذكرناه من الأمثلة تجده صحيحاً. وإنما قيَّدنا الحُكْمَ بأنه تَعليليّ[3]، لأن الحكمَ التعبدي

(١) في (آ) و(ب): المناسبة.
(٢) في (هـ): النعم.
(٣) في (ب) و(هـ): بكونه تعليلياً.

وإن اقتضاه سَبَبٌ، وترتبت عليه حِكمةٌ، لكن سَبَبَه تارةً يناسِبُ، وتارةً لا يُناسب[1] كأكل لحم الجزورِ لِنقض الوضوء.

قوله: «فيُفيد التعليلُ به»، أي: متى كان الوصفُ مما يُتوقع عقيبَه مصلحةٌ لِرابط عقلي، فهو مناسب، فيُفيدنا تعليل الحكم، أي: إن الحكم معلل به، «لإلفنا من الشارع رعايةَ» مصالح العباد تفضُّلاً لا وجوباً، فمتى رأينا حكماً ثبت عقيبَ وصفٍ مناسب، وذلك الحكمُ متضمن مصلحة؛ غلب على ظننا أن ذلك الحكم ثبت لتحصيل تِلْكَ المصلحة التي أفضى إليها ذلك الوصفُ.

«وبالجملة متى أفضى الحكمُ إلى مصلحةٍ[2] عُلِّلَ بالوصف المشتَمِلِ عليها»، كقتل المرتد المفضي إلى صيانة الدين، يعلل[3] بما اشتمل عليه تبديلُ الدين مِن المفسدة التي دَرْؤُهَا من أكبر[4] المصالح.

قال الآمِدي: الحكمة إما أن تكونَ ناشئةً عن ضابطها[5]، أو لا، فالأول كمشقَّةِ السفر المعتبرة في جواز الترخص[6]. والثاني: وهو الذي لا تكون الحكمة فيه ناشئة عن ضابطها؛ إما أن يكون الضابط دالاً على الحاجة إليها، أو لا، فالأول: كالانتفاع المعتَبرِ في صحة البيع بالنسبة إلى التصرف مِن الأهل. والثاني: كزيادة النعمة المعتبرة في إيجاب الزكاة بالنظر إلى ملك النِّصاب.

قلت: هٰذا معنى كلامه بأبسط منه، وربما كان فيه غموض على بعضِ الناظرين، وقد سبق معناه ممثلاً، وضابطُ الحكمة هو الوصفُ الذي رتَّبَ

(١) عدم المناسبة إنما هو باعتبار أفهامنا وإدراكنا، وإلا فحكم الشارع لا يخلو عن حكمة إجماعاً.
(٢) تحرفت في (هـ) إلى: علة.
(٣) في (آ): فعلل.
(٤) في (هـ): آكد.
(٥) في (آ) و(هـ): ضابط.
(٦) في (هـ): الرخص.

الشارعُ[1] عليه الحكم، ورَبَطه به لِتحصيلها.

ثم الحكمة قد يُمْكِنُ اعتبار حقيقتها لانضباطها في نفسها، فيعتبر حصولُها حقيقة، كصيانة النفوسِ الحاصل من إيجاب القِصاص، وقد لا يُمكن فيعتبر بمظنتها، كربط جوازِ الترخصْ بالسَّفَرِ لِكونه مَظِنَّة المشقة المبيحة[2] للترخص. وهذا المثالُ إن كان مطابقاً للمراد، فذاك، وإن لم يكن مطابقاً، فالقاعدةُ المذكورة محصِّلة له عند الفَطِن.

قوله: «ثم إن ظهر تأثيرُ عينه في عينِ الحكم أو جنسِه بنصٍّ أو إجماع، فهو المؤثر»، إلى آخره[3].

أقسام المناسب المؤثر

هذا بيانٌ لأقسام تأثير المناسب في الحكم[4] ومعنى تأثيره، وهو اقتضاؤه بحكم المناسبة لترتب الحكم عليه، وأقسامه على ما في «المختصر» أربعة: لأنه إما أن يؤثِّرَ عينُه في عينِ الحكم، أو عينُه في جنس الحكم، أو يؤثِّرَ جنسُه في جنسِ الحكم، أو جنسُه في عين الحكم، وإن شئتَ، قلت: إما أن يؤثِّرَ عينُه في عينِ الحكم، أو جنسُه في جنس الحكم، أو عينُه في جنسِ الحكم، أو جنسُه في عين الحكم.

ومعنى ذلك أنا إذا رأينا حُكماً قد تَرتَّبَ[5] على وصفٍ مناسب ثبتت مناسبتُه بنص أو إجماع؛ ألحقنا به إثباتَ عَين[6] ذلك الحكم أو جنسه بذلك[7] الوصفِ المناسب في صورة أخرى. هذا معنى قوله: «ثم إنْ ظهر تأثيرُ عينه في

---

(١) في (ب) و(هـ): الشرع.

(٢) تحرفت في (ب) إلى: المنتجة.

(٣) ذكر هنا في (هـ) عبارة «المختصر» بتمامها.

(٤) في (ب): للحكم.

(٥) في (آ): رتب، وأشير في هامشها إلى أنها في نسخة: ترتب.

(٦) في أصول النسخ: غير، ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٧) في (آ): بدليل.

عينِ الحكم أو جنسه بنص أو إجماعٍ» (١فهذا المؤثر، أي: ثبت(٢) تأثيرُ الوصف في حكم الأصل المقيسِ عليه بنصٍّ أو إجماعٍ١) كما سبق. ثم إنا نُورِدُ الأمثلة على ترتيب «المختصر»، ونُبيِّن مقاصدَ ما يحتاج إلى البيانِ من ألفاظه إن شاء الله تعالى.

وهذا المكانُ مِن مشكلات القياس تحقيقاً وتصوراً، خصوصاً على المبتدىء ومَنْ ضعفت أنستُه به.

مثال الأول، وهو ما ظَهر تأثيرُ عينه في عينِ الحكم بنصٍّ أو إجماع قولُنا: سقطت الصلاةُ عن الحرة الحائض بالنصِّ والإجماع لمشقة التكرارِ، لأن الصلاة تتكرَّرُ، فلو وَجَبَ قضاؤُها، لشقَّ(٣) عليها ذلك، فقد ظهر تأثيرُ المشقة المذكورة في إسقاطِ الصلاة بالإجماع، فألحقنا الأَمَةَ بالحُرَّةِ في ذلك، فعينُ الوصف وهو المشقة أثَّر في عين الحكم وهو سقوطُ الصلاة.

قلتُ: وفي هذا المثال نظر، لأن دليلَ الشرع لم يَرِدْ بذلك في خصوص الحرة حتى يكونَ إثباتُ الحكم في الأَمة قياساً عليها، بل ورد في الحائض، وهي(٤) أعمُّ من الحرة والأَمة، فالحكم ثابت في الأَمة بما ثبت في الحرة، والدليلُ الشرعي هو ما روي أن عَمرة قالت لِعائشة رضي الله عنها: ما بالُ الحائِضِ تَقْضِي الصَّوْمَ، ولا تقضي الصَّلاةَ؟ فقالت: كنا نَحِيضُ على عهدِ رسول الله ﷺ فنقضي الصومَ، ولا نَقضي الصلاةَ(٥). وهذا إخبارٌ عن عمومِ النساء في ذلك الحرة والأَمة، ثم انعقد عليه الإجماعُ.

(١ - ١) ساقط من (هـ).

(٢) في (آ): يثبت.

(٣) في (هـ): «لسبق»، وهو تحريف.

(٤) في (آ و ب): وهو.

(٥) أخرجه من حديث عائشة: البخاري (٣٢١)، ومسلم (٣٣٥)، وأبو داود (٢٦٢)، والترمذي (١٣٠)، والنسائي ١٩١/١، والدارمي ٢٣٣/١، وابن ماجه (٦٣١) وابن حبان في «صحيحه» (١٣٥٠)، وابن الجارود في «المنتقى» (١٠١)، والبيهقي ٣٠٨/١.

نعم[1]، هذا المثالُ يَصِحُّ على جهة التقدير، أي: لو قدرنا أن النصَّ ورد بذلك في خصوص الحرة، لكان إلحاقُ الأَمة بها فيه[2] من باب ما أثّر عينه في عين الحكم.

ومِن هٰذا البابِ إلحاقُ الأَمة بالعبدِ في سِرَاية العتق، وإلحاقُ ولاية النِّكاح بولاية المال بجامع الصِّغر، فالصِّغرُ وصفٌ أثَّر عينُه في عين الحكم وهو الولايةُ على الصغير، ولم يختَلِفْ إلا محلُّ الولاية وهو المالُ والنكاحُ.

وكذلك قولُنا: الطوافُ موجود في الفأرة ونحوها، فتكون طاهرةً كالهرِّ، فالطوافُ وصف أثر عينه في عينِ الحكم وهو الطهارة.

قوله: «ولا يَضُرُّ ظهورُ مؤثر آخر معه في الأصل فيعلل بالكل»، إلى آخره[3]. أي: إن[1] هذا الوصفَ المؤثِّر عينه في عين الحكم لا يضر وجودُ وصف آخر معه في الأصل المقيس عليه الثابت تأثير[4] الوصف فيه بالنصِّ أو الإجماع، بل إن وجد معه مؤثِّرٌ آخر، علل بهما الأصلُ، وألحق الفرع به بجامع الوصف المشترك بينهما، وذلكَ كالحائضِ المعتدة المرتدة؛ يعلَّل امتناعُ وطئها بالأسبابِ الثلاثة: الحيض والعدة والرِّدة، فلو أردنا أن نقيسَ الأَمة على الحُرَّةِ في ذٰلك بأحدِ الأوصاف المذكورة، صحَّ، وكان من باب المناسب المؤثِّر بتقدير أن لا يكونَ النَّصُّ شاملاً لها.

٢٣٠

قوله: «وكقياسِ تقديم الأخ للأبوين في ولاية النكاح على تقديمه في الإرث».

هذا مثالُ الثاني، وهو ما أثَّر عينه في جنس الحكم، كقولنا: الأخ للأبوين

---

(١) ساقطة من (هـ).

(٢) ساقطة من (آ).

(٣) ذكر هنا في (هـ) عبارة «المختصر» بتمامها.

(٤) في (هـ): بتأثير.

مُقدم في ولاية النكاح قياساً على تقديمه في الإرث، فالوصفُ[1] الذي هو الأخوة في الأصل والفرع مُتَّحِدٌ بالنوع، والحكمُ الذي هو الولاية والإرث متَّحدان بالجنس لا بالنوع، فهٰذا وصف أثر عينُه في جنس الحكم، وهو جنس التقديم[2]، فعين الأخوة أثَّرت في جنس التقديم بخلاف ما قبل هٰذا؛ وهو تأثيرُ المشقة في سقوطِ الصلاة، فإنَّ المشقـة[3] والسقوطَ متحـدان بالنوع، أي: المشقة في[4] الأَمَةِ والحرة جميعاً متَّحِدَان بالنوع، وسقوط الصلاة في حقِّهما كذلك، إذ هي مشقة ومشقة، وسقوط وسقوط، بخلاف الأخوة مع الولاية والإرث، إذ نقول: هي أخوة وأخوة، فيتَّحِدان[5] بالنوع، ولا نقولُ: ولاية وولاية، ولا إرثٌ وإرث؛ حتَّى يتحدا في نوعٍ واحدٍ، بل نقولُ: وِلاية نكاحٍ وإرثٍ، فيختلفان بالنوع[4]، أي: لا يجمعُهما نَوْعٌ واحد، بل إنما يَجمعهما[6] جنسٌ واحد، وهو جنسُ التقديم.

قوله: «وإن ظهر تأثيرُ جنسِه في عين الحكم»، إلى آخره[7].

هٰذا مثالُ القسم الثالثِ مِن أقسام المناسب، وهو ما أثَّرَ جنسُه في عين الحكم، كقولنا: سقطتِ الصلاةُ عن الحائض لأجلِ المشقة قياساً على المسافر، فقد أثَّر جنسُ المشقة في عين السقوط، إذ مشقةُ تكرارِ الصَّلاةِ في حقِّ الحائض مخالفة لمشقة إتمامها في حق المسافر، إن لم يكن بالحقيقة والماهية فبالكمية والكيفية، أما ماهية السقوط في حقهما[8] فواحدة. ولقائل أن

(١) تحرفت في (هـ) إلى: فالواصف.
(٢) تحرفت في (ب) إلى: الحكم.
(٣) تحرفت في (هـ) إلى: المسقط.
(٤) ساقطة من (هـ).
(٥) في (هـ): متحدان.
(٦) في (آ): جمعهما.
(٧) ذكر هنا في (هـ) عبارة «المختصر» بتمامها.
(٨) في (آ): حقها.

يقول: هذا المثال هو[1] من القسم الأول؛ وهو ما أثر عينُه في عين الحكم، لأن نوع المشقة في التأثيرِ واحد، وكذا نوعُ الحكم، وإنما اختلفا مِن جهة سببهما، إذ هذه مشقة تكرار، وهذه مشقة إتمام، وهٰذا سقوط أصل الصلاة، وذاك سقوط ركعتين منها.

والأجودُ أن يُقَالَ في المثال المذكور: كإسقاطِ الصلاة عن الحائض للمشقة، فإنَّ جنس المشقة أثَّر في عينِ هٰذا السقوط مِن غير تعرض لمسافرٍ ولا غيره. وهذا يُسمَّى «الملائم» - أي: الموافق - أي: هو موافق لِتصرف الشَّرعِ في تأثير جنس الأسباب في أعيانِ الأحكام، وهٰذا تخصيصٌ اصطلاحي، وإلا فسائرُ أقسام المناسب ملائمة بهٰذا الاعتبار، إذ هي موافقة لجنس مراعاة الشرع للمصالح المناسبة، وكذلك تحريمُ يسيرِ الخمر والنبيذ، والخلوة بالأجنبية لإفضاء ذلك بالاسترسال[2] فيه إلى السُّكر والوطء المحرمين مِن باب حسم المواد، فجنس حسم المواد أثَّر في تحريم عينِ شرب اليسير وعين الخلوة.

قوله: «وإن ظهر تأثيرُ جنسه في جنس الحكم»، إلى آخره[3].

هٰذا مثالُ القسم الرابع مِن أقسام المناسب، وهو ما أثر جنسُه في جنس الحُكم، «كتأثيرِ جنس المصالح في جنس الأحكام»، أي: إلحاق بعض الأحكامِ ببعضٍ بجامع المناسبة المصلحية[4] المطلقة.

ومَثَّله القرافي بإلحاقِ شارب الخمر بالقاذف في جلده ثمانين، كما قال عليٌّ رضي الله عنه: أراه إذا سَكِرَ، هَذى، وإذا هَذى، افترى، فأرى عليه حَدَّ المفتري[5]. فأخذ مطلقَ المناسبة، ومطلق المَظِنَّةِ.

---

(١) ساقطة من (آ).

(٢) تحرفت في (هـ) إلى: بالاشتراك.

(٣) ذكر هنا في (هـ) عبارة «المختصر» بتمامها.

(٤) في (آ): المصلحة.

(٥) أخرجه مالك ٨٤٢/٢، وعنه الشافعي ٩٠/٢ عن ثور بن زيد الديلي أن عمر بن الخطاب، وهذا سند =

قلت: فَمَظِنَّةُ جنسِ الافتراء وهو الوصفُ أثَّرت في جنس الجَلْدِ أو الحد[1]، وهو الحكم، وهذا يُسَمَّى المناسبَ «الغريبَ» لِقلة التفات الشرع إليه في تصرفاته، فبقي لِقلة وقوعه، كالغريب بين أهل البلد.

«وقيل: هذا هو الملائمُ»، يعني قال بعضُ الأصوليين: الملائمُ ما ظَهَرَ تأثيرُ جنسه في جنس الحكم، «وما سِواه»، من الأقسامِ المتقدمة «مؤثر»، وهي تأثيرُ العين في العين، وتأثيرُ العين في الجنس، وتأثيرُ الجنس في العين.

ووجه هذا القول هو أنا باستقراء موارد الشرع ومصادِره نجدُه مِن حيثُ الجملة يُراعي جنسَ المصالح في جنسِ الأحكام. وحينئذ يكونُ تأثيرُ الجنس في الجنس ملائماً لِتصرف الشرع. وأما ما سوى ذلك من أنواع تأثير الوصف، فهو[2] أقوى مِن هذا النوع المذكور كما سيأتي عن قريب[3] إن شاء الله تعالى.

وإذا كان الأضعفُ ملائماً، فجديرٌ أن يكونَ الأقوى مؤثراً، وإن تفاوت في قوة التأثير وضعفه. ويتعلق بهذا كلامٌ يأتي إن شاء الله تعالى.

= فيه انقطاع، لأن ثوراً لم يلحق عمر بلا خلاف، لكن وصله النسائي في «الكبرى» كما في «التحفة» ١١٨/٥، والحاكم ٣٨٥/٤ من طريقين عن يحيىٰ بن فليح، عن ثور بن زيد، عن عكرمة، عن ابن عباس.

وأخرجه عبد الرزاق في «المصنف» (١٣٥٤٢) عن معمر، عن أيوب، عن عكرمة، لم يذكر ابن عباس.

(١) تحرفت في (هـ) إلى: الجلد.

(٢) في (آ) و(هـ): فهذا.

(٣) في (آ) و(ب): عن قرب.

وللجنسية مراتب: فأعمّها في الوصف: كونُه وصفاً، ثم مَناطاً، ثم مَصلحةً خاصة، وفي الحُكم: كونُه حكماً، ثم واجباً ونحوه، ثم عبادة، ثم صلاةً. وتأثير الأخصِّ في الأخَصِّ أقوى، وتأثيرُ الأعَمِّ في الأعمِّ يُقابِلُه، والأخص في الأعم، وعكسه واسطتان.

وقيل: الملائم: ما ذكر في الغريب، والغريب: ما لم يظهر تأثيرُه، ولا مُلاءمته لجنس تَصرفات الشرع، نحو: حَرُمَتِ الخمر لِكونها مسكراً، وتَرِثُ المبتوتةُ في مَرَضِ الموتِ معارضة لِلزوج بنقيض قصدِه كالقاتل، إذ لم نَرَ الشرعَ التفت إلى ذلك في موضع آخر، بل هو مجردُ مناسبٍ اقترنَ الحُكْمُ به.

وقَصَرَ قومٌ القياسَ على المؤثر، لاحتمالِ ثبوت الحكم في غيره تعبداً، أو لوصف ثَمَّ لم نعلمه، أو لهٰذا الوصفِ المعين، فالتعيينُ به تحكم.

وَرُدَّ بأن المتبع الظَّنّ وهو حاصِلٌ باقترانِ المناسب، ولم تشترط الصحابة رضي الله عنهم في أقيستهم كون العِلَّة منصوصةً ولا إجماعيةً.

* * *

قوله: «وللجنسية مراتب»، إلى آخره[1]. مراتب جنس الوصف والحكم

[2]اعلم أنَّه[2] لما تقرر أن الوصفَ مؤثِّر في الحكم، والحكم ثابتٌ بالوصف، ومُسَمّى[3] الوصف والحكم جنس تختلِفُ أنواعُ مدلوله بالعُموم والخصوص، كاختلاف أنواع مدلول الجسم والحيوان وغيرهما[4] مِن الأجناس كما تَقَرَّرَ أوَّل الكتاب، ولهذا اختلف تأثيرُ الوصف في الحكم تارةً بالجنس،

(١) ذكر هنا في (هـ) عبارة «المختصر» بتمامها.
(٢ - ٢) ساقط من (هـ).
(٣) في (آ) و (ب): ويسمى.
(٤) ساقطة من (هـ).

وتارة بالنَّوع؛ احتجنا إلى بيانِ[1] مراتب جنس الوصف والحكم ومعرفة الأخصِّ منها من الأعم، ليتحقق لنا معرفةُ أنواع تأثير الأوصاف في الأحكام.

فأعمُّ مراتبِ «الوصف كونه وصفاً»، لأنه أعمُّ من أن يكونَ مناطاً للحكم، أو لا يكون، إذ بتقدير أن يكون طردياً غيرَ مناسب لا يصلح[2] أن يُنَاطَ به حكم، فكل مناطٍ وصف، وليس كلُّ وصف مناطاً. «ثم» كونه «مناطاً»، لأنه أعمُّ من أن يكونَ مصلحةً [3]أو لا، فكل مصلحةٍ[3] مناطٌ للحكم، وليس كُلُّ مناطٍ مصلحةً؛ لجواز أن يُناطَ الحُكْمُ بوصفٍ تَعبدي، لا يظهر وجهُ المصلحة فيه، وكلامُنَا في المصلحة في ظاهر الأمر، أما في نفس الأمر، فلا يخلو تصرُّفُ الشرعِ عن[4] مصلحةٍ. «ثم» كون الوصف «مصلحة»، لأنها قد تكونُ مصلحةً عامةً، بمعنى أنها متضمنة لمطلق النفع، وقد تكونُ «خاصة» بمعنى كونها مِن باب الضرورات[5] والحاجات أو[6] التكملات والتتمات، كما سبق تقريرُه في الاستصلاح.

وأما الحكمُ، فأعمُّ مراتبه «كونه حكماً»، لأنه أعمُّ من أن يكونَ وجوباً، أو تحريماً، أو صحةً، أو فساداً[7]. «ثم» كونه «واجباً ونحوه»، أي: مِن الأحكام الخمسة، وهي الواجب، والحرامُ، والمكروه، والمندوب، والمباحُ، وما يَلْحَقُ بذلك من الأحكامِ الوضعية كما سبق، إذ الواجبُ أعمُّ من أن يكونَ عبادةً اصطلاحية أو غيرها. «ثم» كونُه «عبادةً»، لأنها أعمُّ من الصلاة والزكاة وغيرهما من العبادات. «ثم» كونه «صلاةً»، إذ كُلُّ صلاة عبادةٌ، وليس كُلُّ عبادةٍ صلاة.

---

(١) ساقطة من (هـ).

(٢) في (هـ): لا يصلح له.

(٣ ـ ٣) ساقط من (هـ).

(٤) تحرفت في (ب) إلى: في.

(٥) في (ب): الضروريات.

(٦) في (آ): والتكملات.

(٧) تحرفت في (هـ) إلى: إفساداً.

قــال القرافي: أعمُّ أجناسِ الحكم كونه حكماً، وأخصُّ منه كونه طلباً أو تَخييراً، وأخصُّ منه كونه تحريماً أو إيجاباً، وأخصُّ منه كونه تحريمَ الخمر أو إيجابَ الصلاة، وأعمُّ أحوالِ الوصف كونُه وصفاً، وأخصُّ منه كونه مناسباً، وأخصُّ من المناسب كونُه مُعتبراً، وأخصُّ منه كونُه مَشقةً، أو مصلحةً، أو مفسدة خاصَّة، ثم أخصّ من ذٰلك كون[1] تلك المفسدةِ في محلٍّ الضرورات أو الحـاجاتِ أو التَّتمـات. قال: فبهٰـذا الطريق تـظهر الأجنـاسُ العاليـةُ والمتوسطة، والأنـواعُ السافِلة لـلأحكام والأوصـاف مِّن المناسب وغيـره، فالإسكارُ نوعٌ من المفسدة، والمفسدةُ جنس له، والأُخوّةُ نوع من الأوصاف، والتقديمُ في الميراث نوعٌ من الأحكام، فهي[2] تأثير نوع في نوع.

قلت: هٰذا الذي ذكره في تقسيم مراتب الحكم والوصف أحسنُ مما في «المختصر»، وإن كان المقصودُ واحداً، والمعنى متقارباً[3].

قوله[4]: «وتأثير الأخصِّ في الأخص»، إلى آخره، أي: لما عرف بما ذكرناه الأخص والأعم مِن الأوصاف والأحكام؛ فليعلم أن تأثيرَ بعضها في بعض يتفاوتُ في القوة والضعف، فتأثيرُ «الأخصِّ في الأخص أقوى» أنواعِ التأثير، كمشقة التكرارِ في سقوط الصلاة، والصِّغَرِ في ولاية النكاح، «وتأثيرُ الأعم في الأعم» يُقابِلُ ذلك، فهو أضعفُ أنواع التأثير، وتأثير «الأخص في الأعم وعكسه»، وهو تأثيرُ الأعم في الأخصِّ «واسطتان» بين ذينك[5] الطرفين، إذ في كُلِّ واحدٍ[6] منهما قوة من جهة الأخصيّة، وضعف من جهة الأعميَّةِ،

(١) تحرفت في (آ) إلى: بكون.

(٢) في (آ) و (ب): فهو.

(٣) في (آ): مُتفاوتاً.

(٤) بدأ هنا في النسخة (هـ) سقط كبير، وينتهي في الصفحة (٤٣٨) عند قوله: «للقتل ثم إن وجود الإثم».

(٥) تحرفت في (ب) إلى: ذيك.

(٦) في (ب): واحدة.

بخلاف الطرفين، إذ الأوَّل تمحضت فيه الأخصيَّةُ، فتمحضت له القوةُ، والثاني تمحَّضَتْ فيه الأعميَّةُ، فتمحض له الضعفُ. وأشرتُ بعبارة «المختصر» إلى قولِ الشيخ أبي محمد في هٰذا المكان: فما ظَهَرَ تأثيرُه في الصلاة الواجبة أخصُّ مما ظهر تأثيرُه في العبادة، وما ظهر في العبادة أخصُّ مما ظهر في الواجب، وما ظهر في الواجب أخصُّ مما ظهر في الحكم.

٢٣١

قلتُ: لأن التأثيرَ في الأخصِّ أقوى في[1] تحصيل ظنٍّ حصولِ الحكم المطلوب.

قوله: «وقيل: الملائمُ ما ذكر في الغريب»، إلى آخره.

هذا قول آخر في الملائم، وهو أنَّه «ما ذكر في الغريب»، وهو ما ظهر تأثيرُ جنسه في جنس الحكم، لأن الالتفاتَ إليه معروف من الشارع، فيكونُ ملائماً لتصرفه.

أما «الغريبُ»؛ فهو: «ما لم يظهر تأثيرُه ولا ملاءمتُه لجنس تصرفات الشرع، نحو» قولنا: «حَرُمَتِ الخَمْرُ، لكونها مسكراً»[2]، فيلحق به كل مسكر، بتقديرِ أن لا يرد في ذلك[3] نص، ولا إجماع[4]، «وترِثُ المبتوتةُ في مرض الموتِ معارضةً للزوج بنقيض قصده، كالقاتلِ» موروثه، لأنا «لم نر الشرعَ التفت إلى» مثل «ذٰلك في موضعٍ آخرَ» يشهد له بالاعتبار، «بل هو مجرد مناسب»، أي: مناسبٌ مجردٌ عن الشهادة له بالاعتبار «اقترن الحكمُ به»، ومجردُ الاقتران لا يكفي في ثبوت العِلِّيَّةِ.

أنواع المناسب

قلتُ: الذي تضمنه «المختصرُ» وأصلُه: أن الوصفَ المناسب ثلاثةُ أنواع: مؤثِّر، وملائم، وغريب. وفي جميعها خلاف.

(١) في (ب): من.
(٢) في البلبل المطبوع: مسكرة.
(٣) في (ب) وعلى هامش (آ): بذلك.
(٤) ساقطة من (آ).

أما المؤثر، ففيه قولان:

أَحدُهُمَا: أنه ما ظهر تأثيرُ عينه في عينِ الحكم أو في جنسه بنصٍّ أو إجماعٍ.

الثاني: أن المؤثِّرَ هٰذان القسمان، والقسم الثالث وهو ما ظهر تأثيرُ جنسه في عينِ الحكم. وهذا معنى قوله: «وما سواه مؤثِّرٌ».

وأما الملائمُ، ففيه أيضاً قولان:

أحدهما: أنه ما ظهر تأثيرُ جنسه في عينِ الحكم.

الثاني: أنه ما ظهر تأثيرُ جنسه في جنسِ الحُكم، وهو معنى قولِه: «وقيل: الملائمُ ما ذُكِرَ في الغريب».

وأما الغريبُ، ففيه قولانِ أيضاً:

أحدُهما: أنه ما ظهرَ تأثيرُ جنسه في جنسِ الحكم.

والثاني: أنه ما لم يظهر تأثيرُه، ولا ملاءمتُه لجنس تصرفاتِ الشرع. وذكر البروي[1] في «المُقترح» أن المؤثر ما دلَّ النصُّ أو الإجماعُ على اعتبار عينه في عينِ الحكم، والملائم هو الأقسامُ الثلاثة الأخر.

وقال الشيخ رشيدُ الدين الحواري: العللُ خمسٌ، وذكر ستاً: المؤثر، والملائم، والغريب، والشَّبَه، والمخيل، والمصلحة المرسلة، فلعله ذكرها سادِسةً بالنسبة إلى من يقول بها، كمالكٍ رحمه الله تعالى. ثم ذكر أن المؤثِّرَ

---

(١) تحرفت في الأصول إلى «البزدوي»، والبروي: ضبطه ابن خلكان بفتح الباء الموحدة والراء وبعدها واو، وقال: لا أعلم هذه النسبة إلى أي شيء هي ولا ذكرها السمعاني، وغالب ظني أنها من نواحي طوس، وضبطه ابن العماد بفتح الموحدة وتشديد الراء المضمومة نسبة إلى بَرّويه: جد. وهو مفتي الشافعية أبو منصور محمد بن محمد بن محمد بن سعد، الفقيه الخراساني الواعظ، أحد الأئمة المشار إليهم بالتقدم في علوم عدة، صَنَّف في الخلاف تعليقة جيلة وهي مشهورة، وله جدل مليح مشهور سماه «المقترح في المصطلح» وأكثر اشتغال الفقهاء به، وقد شرحه الفقيه تقي الدين أبو الفتح مظفر بن عبد الله المصري، توفي البروي سنة ٥٦٧ هـ. انظر «وفيات الأعيان» ٤/٢٢٥ ـ ٢٢٦، و«سير أعلام النبلاء» ٢٠/٥٧٧.

ما عرف كونه علةً بنص أو إجماع. قال: وعند الفقهاء ببُخارى ومَرو وهو ما كان مناسباً. قال: وفي اصطلاحنا ما عُرِفَ تأثيرُ عينِ العِلَّةِ في عينِ الحكم، والملائم ما عُرِفَ تأثيرُ نوعه في نوع الحكم، كتأثيرِ نوع الجناية في نوعِ العقوبة، والغريبُ ما أثّر جنسُه في جنس الحكم.

قلتُ: وهٰذا كُلُّه اختلافُ اصطلاحي بدليل ما حكى الحواري من اختلاف الأصوليين والفقهاء المروزيين وبينَه من الخلاف في المؤثِّر، وكذلك أمثلةُ أنواعِ التأثير، وربما كان بعضُها مطابقاً، وربما كان غيرَ مطابقٍ.

والتحقيقُ في هٰذا البابِ أنَّك إذا عَرَفْتَ مراتب الأوصاف والأحكام في العمومِ والخُصوص، وأن الخصوصَ جهة قُوةٍ[1] والعموم ضعفٌ كما تقدَّم تحقيقُه. فانظر في مراتبِ التأثيرِ الواقعة لك، فإنَّ أقواها مِن أضعفها بعد ذلك لا يخفى عليك، وسمِّ أنواعها ما شئتَ، ولا ترتبط بتسمية غيرِك ولا تمثيله، وإنما ذكرنا تسميتَهم تعريفاً لاصطلاحهم وبعض أمثلتهم التي ضربوها لأنواعِ التأثير ثابتاً للناظر، والأمر أضبطُ من ذلك.

فائدة[2]: قد سبق أن المناسبَ المصلحي إما أن يُعلم من الشارع اعتبارُه، أو إلغاؤُه، أو لا يُعلم منه واحدٌ منهما، والمنقسمُ إلى المؤثِّر، والملائم، والغريب، هو الأوَّلُ، وهو المناسبُ الذي علم اعتباره دونَ الآخرين إلا المناسب المرسل عندَ مالكٍ.

وإذا عرف هٰذا، فبعضُ الأصوليين يُطلِقُ القولَ بأن المؤثر ما ظهر تأثيرُ عينه في عينِ الحكم، وبعضُهم يشترط مع تأثيرِ العين في العين تأثيرُ الجنس في الجنس، وما سوى ذلك وهو ما أثر عينُه في عين الحكم فقط، أو جنسُه في جنسه فقط؛ فهو مناسبٌ غريب.

---

(١) في (آ): قوية.

(٢) مكانها بياض في (آ).

مثال الأول: قولُنا في القتل بالمُثَقَّلِ: قتلٌ عمد عدوان، فأوجبَ القصاصَ كالقتل بالمحدد، فقد ظهر تأثيرُ عين القتل في عين القِصاص، وتأثير جنس الجناية في جنس العقوبة، فالجناية جنسٌ للقتل، والعقوبةُ جنس للقِصاص، وكذلك قولُنا في أنَّ البيعَ بشرط الخيارِ يَنقل الملك: بيع صَدَرَ[1] مِن أهله، وصادفَ محلَّه، فنقل الملك قياساً على ما إذا لم يشرط، فقد ظهر تأثيرُ البيع الصادرِ من الأهل في المَحَلِّ في نقل الملك، وهو تأثيرُ عينِ الوصف في عينِ الحكم، وكذلك تأثيرُ جنس البيع، وهو التصرف، ظهر في جنس نقلِ الملك، وهو تحصيلُ الغرض، فالتصرف جنسٌ للبيع، وحصولُ الغرض جنسٌ للملك.

ومثالُ ما أثَّرَ عينه في عين الحكم ولم يشهد له أصلٌ باعتبار جنسه في جنس الحكم تعليل تحريم الخمر بالإسكار بتقدير أَنْ لم يرد قوله عليه السَّلامُ: «كُلُّ مُسْكِرٍ حَرامٌ»[2]، فهاهنا إنما أثر عين وصف الإسكار في عين تحريم الخمر، ولا شاهِدَ له باعتبارِ جنس الإسكارِ في جنس التحريم.

قلتُ: وهٰذا يُمْكِنُ منعُه لأن جنسَ السكر أو الإسكارِ المفسدةُ أو سببُها، وجنس التحريم الحكمُ، وقد ظهر تأثيرُ جنس المفسدة في جنسِ الحُكم كثيراً جداً كما سَبق[3]، وحينئذ يكونُ ما اعتبره هٰؤلاء لازماً مما قلناه أولاً، أعني بأن تأثيرَ العينِ في العين يستلزِمُ تأثيرَ الجنس في الجنس، بحيث لا يُتصوَّر بدونه، لأنَّ تأثيرَ العين في العينِ أخصُّ من تأثير الجنسِ في الجنس، والأخصُّ يستلزم الأعمَّ، اللهم إلا أن يكونَ الوصفُ الذي أثر عينُه في عين الحكم هو جنس الوصف الأعلى أثَّر في جنس الحكم الأعلى، فهاهنا تأثيرُه لا يستلزم تأثيرَ غيره للتعذر، إذ ليس فوقَ الجنس الأعلى ما يستلزمه.

---

(1) في (ب): بشرط الخيار ينقل البيع ملك صدر.
(2) تقدم تخريجه في ٢/١٤٠.
(3) ساقطة من (آ).

وجعل الآمِديُّ الوصفَ المؤثِّر ما كان معتبراً بنص أو إجماع، والملائمَ ما أثر عينُه في عينِ الحكم، وجنسُه في جنس الحكم[1]، والغريبَ القسمين الآخرين.

قلت: وبالجملة متى رأينا الوصفَ المناسِبَ قد أثَّر نوعاً من التأثير، وغَلَبَ على الظَّنِّ ثبوتُ الحكم لأجله، وَجَبَ القولُ بإضافته إليه، وربطه به، بل نفس ظهور تأثيرِ المناسب نوعاً يُفيد الظَّنَّ المذكورَ، كمن رأيناه قابل الإحسانَ بالإحسان، والإساءةَ بالإساءةِ في وقت ما، ولم يعهد من حاله قَبْلَ ذلك شيء مما يَرْجِعُ إلى المكافأة وعدمها، غَلَبَ على الظَّنِّ أنه قصد المكافأة حملاً لتصرفه على ظاهِرِ الحِكمة. وهذا التقديرُ يقتضي القولَ بالمناسب المرسل، وقد سَبَقَ الكلامُ فيه.

قوله: «وقَصرَ قَومٌ القياسَ على المؤثّر»، إلى آخره.

يعني أنه قد ذهب قومٌ مِن الأصوليين إلى أن القياسَ لا يَصِحُّ إلا بجامع وصف مؤثر في الأصل، وقد علم ما المؤثر، وشُبهتهم في ذٰلك أنا لو أجزنا القياسَ بجامع غيرِ مؤثِّرٍ كالملائم، والغريب، للزم التحكمُ والترجيحُ من غير مرجح وهو باطِلٌ.

وبيانُ ذلك أنا مثلاً لو قِسنا النبيذَ على الخمر بعِلَّةِ الإسكار ـ على تقدير عَدَمِ ورود النص بالنبيذ ـ لاحتملَ أن يكونَ تحريمُ الخمر تعبداً غير معلل، كتحريم الخنزيرِ والميتة والدمِ، والحُمُر الأهلية، وكل ذي ناب من السِّبَاعِ، واحتمل أن يكونَ تحريمها لِوصف آخر مناسب لم يظهر لنا، واحتمل أن يكونَ لهٰذا الوصفِ المعيَّن وهو الإسكار، وإذا احتمل المقتضي لتحريمه هٰذه الأمور، كان تعيين بعضها لإضافة التعيين إليه تحكماً. وأما بطلانُ التحكم، فظاهر. وحينئذ يجب قَصْرُ القياس على الجامع المؤثر، لأن تأثيرَه ثبت بالنص

(١) في الأصلين: «وجنسه في جنسه»، والمثبت من هامش (آ).

أو ما دَلَّ عليه، وهو الإجماعُ، فلا يَتَرَدَّدُ بين الاحتمالات، فالتحكم فيه مأمون.

قوله: «وَرُدَّ»، إلى آخره. أي: وردَّ قولُ هؤلاء المذكورين[1] بوجهين:

أَحَدُهُما: أن[2] اقترانَ الحكم بالوصف الملائم والغريب يُفيد الظن بأنه سَبَبُهُ ومقتضيه، والظنُّ واجب الاتباع في العَمليات[3]، والمقدمتان ظاهرتان، فوجب القولُ باعتبارهما.

الوجه الثاني: أنا علمنا قطعاً مِن تصرف الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ في الأقيسة أنَّهم ربطوا الأحكامَ بالأوصاف المناسبة، ولم يشترطوا «كونَ العلة منصوصةً ولا إجماعية»، ولو كان ذلك مشترطاً، لما تركوا اعتبارَه، وإلا لَلَزِمَ القَدْحُ في العصمة النبوية، إذ كانوا هم كُلَّ الأمة حينئذ. فلو تركوا ما هو مشترط في الاجتهادِ، لأجمعوا على الخطأ، ولزم وقوعُ الخبر النبوي مخالفاً لمخبره، وهو قَدْحٌ في العِصمة، والله تعالى أعلم.

---

(١) في (ب): المذكور.

(٢) ساقطة من (آ).

(٣) في الأصلين: العلميات، ولعل الصواب ما أثبتناه.

النوع الثاني السبر: وهو إبطالُ كُلِّ عِلَّةٍ عُلِّلَ بها الحُكْمُ المعلّل إجماعاً، إلا واحدة فتتعيَّن؛ نحو: علةُ الرِّبا الكيلُ، أو الطعْمُ، أو القوتُ، والكل باطل إلا الأولى، فإن لم يُجمع على تعليله، جاز ثبوتُه تعبداً، فلا يُفيد. وكذا إن لم يكن سَبْرُه حاصراً بموافقة خصمه، أو عجزه عن إظهار وصفٍ زائدٍ فيجب إذاً على خصمه تسليمُ الحَصْرِ، أو إبرازُ ما عنده لينظر فيه، فيفسده ببيان بقاءِ الحُكْمِ مع حَذفه، أو ببيان طرديته، أي: عدم التفات الشرع إليه في معهود تصرفه، ولا يَفْسُدُ الوَصْفُ بالنقضِ لِجواز كونه جُزْءَ عِلَّة أو شرطها، فلا يستقل بالحكم، ولا يلزم مِن عدم استقلاله صحة عِلة المستدل بدونه، ولا بقوله: لم أعثر بَعْدَ البحث على مناسبة الوصفِ، فيلغى، إذ يعارضه الخصمُ بمثله في وصفه، وإذا اتفق خصمان على فسادِ عِلة من عداهما، فإفساد أحدهما علةَ الآخر دليلٌ على صحةِ علتِه عِنْدَ بعضِ المتكلمين، والصحيحُ خلافه، إذ اتفاقهما لا يقتضي فساد علة غيرهما، وكل منهما يعتقد فسادَ علة غيره مِن حاضرٍ وغائب، فيستويان، فطريقُ التصحيح ما سبق.

*   *   *

إثبات العلة بالسبر والتقسيم

«النوعُ الثاني»: من أنواع إثباتِ العِلَّةِ بالاستنباط إثباتها بالسبر. وقد سبق في موضع من هٰذا الكتاب بيانه لغةً، وحاصلُه يرجع إلى الاختبار، ولذلك سمي ما يختبر به طول الجرح وعرضه: مسباراً.

قوله: «وهو»، يعني السبر في الاصطلاح: «إبطالُ كل عِلة عُلِّلَ بها الحُكْمُ المعلل إجماعاً»، أي: بالإجماع، «إلا واحدة فتتعين». ومعنى ذلك أن

المستدل بالقياس إذا أراد أن يُبَيِّن أن[1] علةَ الأصل المقيس عليه كذا لِيلحق به الفرع المقيس، وأرادَ تبيين العِلَّةِ بالسبر والتقسيم، ذكر كل علة[2] عُلِّلَ بها حكمُ الأصل، ثم يبطلُ الجميعَ إلا العِلَّةَ التي يختارُها، فيتعيَّنُ التعليل بها[3]، فيثبت الحكمُ في الفرع بواسطتها، مثل أن يقول: «عِلَّةُ الرِّبا» في البُرِّ ونحوه إما «الكيلُ، أو الطعمُ، أو القوتُ، والكل»، أي: العلل كُلُّها باطِلَةٌ «إلا الأولى» مثلاً، وهي الكَيْلُ إن كان حنبلياً أو حنفياً، أو إلا الطعمُ إن كان شافعياً، أو إلا القوتُ إن كان مالكياً، فيتعيَّن للتعليل ، ويلحق الأرز والذرة ونحو ذلك بالبر بجامع الكيلِ ، ويُقيم الدليل على بطلان ما أبطله، إما بانتقاضه انتقاضاً مؤثراً، أو بعدم مناسبته، أو غير ذلك بحسب الإمكان والاتفاق.

٢٣٢

شروط صحة السبر

وقد تضمنت الجملةُ المذكورة من عبارة «المختصر» أنه يشترط لصحة السبر أمور:

أَحَدُهَا: أن يكونَ الحُكْمُ في الأصل معللاً، إذ لو كان تعبداً، لامتنع القياسُ عليه.

الثاني: أن يكونَ مجمعاً على تعليله ـ قاله أبو الخطاب ـ إذ بتقديرِ أن يكونَ مختلفاً في تعليله، فللخصم التزامُه التعبد فيه، فيبطلُ القياس.

قلتُ[4]: وهذا موضعُ تفصيلٍ ، وهو أن يُقَالَ: إن كان المستدلُّ مناظراً، أو خصمُه منتمياً إلى مذهب ذي مذهب؛ كفاه موافقةُ الخصم على التعليل، ولم يعتبر الإجماعُ عليه من الأمة، وإن كان الخصمُ مجتهداً، اعتبر الإجماعُ على تعليله، إذ المجتهدُ لا حجر عليه إلا بإجماع الأمة، إذ بدونه له أن يلزم التعبد

---

(١) ساقطة من (آ).

(٢) لعل دقة التعبير أن يقال: ذكر كل علة يمكن أن يعلل بها الحكم..

(٣) ساقطة من الأصلين، ولعل الأولى إثباتها.

(٤) في (ب): قوله.

في الأصل، ويفسد كل عِلَّةٍ علل بها. أما إذا أجمع على كونه معللاً، لم يُمْكِنْهُ ذلك لمخالفة الإجماع، وإن كان المستدل ناظراً لا مناظراً، اعتبر الإجماعُ على التعليل أيضاً، لأن غرضه ليس إفحامَ خصم، بل استخراجَ حكم، وذلك إنما يَحْصُلُ بحصولِ غلبة الظن بأن العلةَ هٰذا الوصفُ، ولا يحصل ذلك مع وقوع الخلاف في تعليل الحكم، وفي هٰذا شيء لا يخفى.

الثالث: أن يكونَ سبرُه حاصراً لجميع العلل، إذ لو لم يكن حاصراً؛ لجاز أن يبقى وصفٌ هو العلة في نفسِ الأمر لم يذكره، فيقعُ الخطأُ في القياس، ولا يَصِحُّ السبرُ. وقد أُشير إلى الأمرين الآخرين بقوله: «فإن لم يُجمع على تعليله؛ جاز ثبوتُه تعبداً»، «وكذا إن لم يكن سبرُه حاصراً».

واعلم أن دلالةَ السبر قاطعةٌ إن كان حَصْرُ الأقسام وإبطالُ ما عدا الواحد منها قاطعاً، وإن كانا ظنيين، أو أَحَدُهُما، كانت دِلالتُه ظنية.

قوله: «بموافقة خَصمه»، إلى آخره. هذا بيان لطريق ثبوت حصر السَّبْرِ، وهو من وجهين:

أحدُهما: موافقة الخصم على انحصارِ العلة فيما ذكره المستدل، كانحصارِ علَّة الربا في الكيل، أو الطعم، أو القوتِ، لأن الخصمَ إذا سَلَّمَ انحصار العِلَّةِ فيما ذكره المستدلُّ واستتم له إبطالُها إلا واحدة، حصل مقصودُه.

الوجه الثاني: أن يَعْجِزَ الخصمُ «عن إظهار وصف زائد» على ما ذكره المستدلُّ، لأنه إذا عَجَزَ عن ذلك؛ فقد سلم الحصر ضرورة، فحاصلُ الأمر أن موافقةَ[1] الخصم على الحصر إما اختياريةٌ بالتسليم، أو اضطرارية بعجزه عن الزيادة.

قوله: «فيجب إذن على خَصمه تسليمُ الحَصر، أو إبرازُ ما عنده لِينظر

---

(١) في (ب): يوافقه.

فيه»، إي: إذا ثبت أن سَبْرَ المستدل للأوصاف حاصِرٌ بموافقة الخصم، أو عجزه عن الزيادة، وجب حينئذ على الخصم المعترض إما «تسليمُ الحصر»، فيحصل مقصودُ المستدل منه[1]، «أو إبرازُ ما عنده»، يعني إظهارَ ما عند المعترض من الأوصاف الزائدة على ما ذكره المستدِلُّ «لينظر فيه، فيفسده»، ولا يسمع قول المعترض: عندي وصفٌ زائد، لكني لا أذكره، لأنه حينئذ إما صادقٌ، فيكون كاتماً لعلم دعت الحاجةُ إليه، فيفسق بذلك، أو كاذب، فلا يُعوَّل على قوله، ويلزمه الحصر.

قوله: «ببيان بقاءِ الحُكم مع حَذفه[2]، أو ببيان طرديته»، إلى آخره.

يعني إذا أبرز الخصمُ المعترض وصفاً زائداً على ما ذكره المستدل من الأوصاف، لزم المستدل أن ينظر في ذلك الوصفِ، فَيُفْسِدَه، ويبينَ عَدَمَ اعتبارِه، وله إلى ذلك طريقان:

أحدُهما: أن يُبيِّنَ بقاءَ الحكم مع حذفه[3]، أي: عدمه في بعضِ الصُّورِ، مثل أن يقول الحنبليُّ أو الشافعيُّ: يَصِحُّ أمانُ العبد، لأنه أمانٌ وُجِدَ مِن عاقل مسلم غير متهم، فَيَصِحُّ[4] قياساً على الحُرِّ، فيقولُ الحنفيُّ: لا نسلم[1] أنَّ ما ذكرت هو[1] أوصافُ العِلَّةِ في الأصل فقط، بل هناك وصف آخر، وهو الحُرِّيَّةُ، وهو مفقود في العبد. وحينئذ لا يصحُّ القياسُ، فيقول المستدلُ: وصفُ الحرية ملغى[5] بالعبد المأذونِ له، فإن أمانَه يَصِحُّ باتفاق مع عدم الحرية، فصار وصفاً لاغياً لا تأثيرَ له في العِلَّةِ.

---

(١) ليست في (آ).
(٢) في البلبل المطبوع: أو مع صدق حذفه.
(٣) تحرفت في (آ) إلى: صدقه.
(٤) في (ب): فَصَحَّ.
(٥) في (ب): يلغى.

الطريق الثاني في إبطالِ الوصف الزائد: أن يبين كونه وصفاً طردياً، أي: لم يلتفت «الشرعُ[1] إليه في معهود تصرُّفِه»، أي: فيما عُهِدَ من تصرفه، كالطُّول والقِصر والذكورية والأنوثية.

مثاله: لو قال المستدلُّ: يسري العتقُ في الأَمة قياساً على العبد بجامع الرق، إذ لا عِلَّةَ غيرُه عملاً بالسبر، فقال المعترض: الذكورية وصفٌ زائد معتبرٌ في الأصل، لأن العبدَ إذا كمل عتقه بالسِّراية، حصل منه ما لا يحصل من الأَمة من تأهله للحكم والإمامة وأنواع الولايات، ولا يلزم من ثبوت السرايةِ في الأكملِ ثبوتُه في غيره.

فيقول المستدلُّ: ما ذكرتَ من الفرق مناسب، غير أنَّا لم نَرَ الشرعَ اعتبر الذكورية والأُنوثية في باب العتق، فيكون اعتبار ذلك على خلاف معهودِ تصرفه، فيكون وصفاً طردياً في ظاهرِ الأمر.

قوله: «ولا يَفْسُدُ الوصفُ بالنقض»، إلى آخره. يعني أن المستدلَّ لا يكفيه في إفساد الوصف الذي أبرزه المعترض أن يُبَيِّنَ كونه منتقضاً، بل يوجد بدونِ الحكم، لأن الوصفَ المذكور يجوز أن يكونَ جُزْءَ العلة، أو شرطاً لها. وحينئذ لا يكون مستقلاً بوجودِ الحكم لوجوده، «ولا يلزمُ من عدم استقلاله» بالحكم «صحةُ علة المستدل بدونه»، لأنه جزءٌ لها وشرط، والعِلَّةُ لا تَصِحُّ بدون جزئها أو شرطها.

مثال ذلك: لو قال المستدل: عِلَّةُ الربا في البُرِّ الكيلُ، فعارضه المعترضُ بالطعم، فنقضه المستدلُّ بالماء أو غيره مما يطعم ولا رِبا فيه، لم يكفه ذلك في بطلان كونِ الطعم علةً، لجواز أن يكونَ جزءَ علةِ الربا، بأن تكونَ العلة مجموع الكيل والطعم، أو شرطاً فيها فتكون علة الربا الكيل بشرط أن يكون المكيل مَطعوماً. وحينئذ لا يلزم من بطلان كون الطعم علة مستقلة أن يكون

---

(1) في البلبل المطبوع: الشارع.

الكيل علة صحيحة، لجواز أن يكون الطعم جُزءها أو شرطَها، والفرق بين النقض وبين بقاء الحكم مع حذف[1] الوصف حيث كان مبطلاً له دون النقض: هو أن بقاء الحكم مع عدم الوصف يدلُّ على أنَّه غيرُ مؤثِّرٍ ولا معتبر في الحكم عِلَّةً ولا جزءَ علةٍ، ولا شرطاً، إذ لو اعتبر فيه بأحد هٰذه الوجوه، لما وُجِدَ بدونه أصلاً، بخلافِ وجود الوصف بدون الحكم، فإنه لا يَدُلُّ على عدم اعتباره في الحكم بوجه من الوجوه لما ذكرنا، وإنما ذكرتُ الفرق بينهما، لأنه قد يُستشكل، فَيُظَنُّ تناقضاً.

قوله: «ولا بقوله»، إلى آخره. أي: ولا يفسد الوصفُ الذي أبداه المعترضُ بقول المستدل: إني «لم أَعْثُرْ بعدَ البحث على مناسبة» عِلَّتِكَ أيها المستدلُّ، فيتعارضُ الكلامانِ، ويقف المستدلُّ.

قوله: «وإذا اتفق خَصمانِ على فساد علَّة مَنْ عداهما، فإفسادُ أحدهما علةَ[2] الآخرِ دليلُ على[2] صحة عِلته عند بعض المتكلمين»، إلى آخره.

معنى هٰذا الكلام على ظهوره أن الخَصْمَيْن إذا اتفقا على فساد علة غيرهما في الحُكم المتنازَع فيه، ثم أَفْسَدَ أحدهما عِلَّةَ الآخر، مثل أن اتفق الحَنبليُّ والشَّفْعَوي على أن ما عدا الكيلَ والطعمَ عِلَّةٌ فاسدة، ثم نقض الشَّفْعوي عِلَّةَ الكيل بالماء، إذ هو مكيل ولا ربا فيه، [3]أو نقض الحنبليُّ علةَ الطعم بالماء أيضاً، إذ هو مطعوم ولا ربا فيه[3] على خلافٍ، فهل يكونُ ذلك مصححاً لِعلة الناقض؟ فيه قولان:

أَحَدُهُمَا: وهو قولُ بعض المتكلمين: نعم، لأنَّ ما عدا علتيهما ثبت فَسَادُهُ باتفاقهما، وعِلَّةُ الخصم ثبت فسادُها بإفسادها، فتعيَّنت العِلَّةُ الباقية.

والثاني: لا يكونُ ذلك دليلاً على صحة العلة الباقية، لأن اتفاقَهما على

(١) تحرفت في (آ) إلى: صدق.
(٢) ساقطة من (ب).
(٣ ـ ٣) ساقط من (آ).

فسادِ عِلَّةِ غيرهما لا يقتضي فسادَها في نفس الأمر، بل في اعتقادهما، وهو لا يؤثِّرُ بالنسبة إلى غيرهما، إذ غيرُهما يعتقِدُ فسادَ علتهما، كالمالكي يعتقد فسادَ التعليل بالكيلِ والطُّعمِ، ويَدَّعي عِلَّة[1] القوت، فيتعارض اعتقادهما واعتقاده. وكذلك «كُلُّ منهما يعتقد فسادَ علة غيره من حاضر وغائب»، أي: يعتقد فسادَ ما[2] سوى علته، فيتعارَضُ اعتقادُهما، فليس أَحَدُهُما بأولى من الآخر.

قلتُ: القولان يمكن تنزيلُهما على حالين، ويعود النزاع لفظياً، وذلك بأن يقال: إن اتفاقَهما على فساد عِلَّةِ غيرهما، وإفساد أحدهما عِلَّة الآخر؛ يدل على صحة عِلة مناظره جدلاً[3]، لا نظراً واجتهاداً، أي: يدل على صحة عِلته بالإضافة إلى إفحامِ خصمه وقطعه في[4] مقام النظر.

أما بالإضافة إلى إثباتِ الحُكم شرعاً في نفس الأمر، فلا، لما بينا. وقد يَثْبُتُ[5] في ظاهرِ الحال ما لا يثبت في نفس الأمر وبالعكس، كحكم الحاكم يَنْفُذُ ظاهراً، ولا يحيل الشيء عن صفته باطناً، وطلاق المتأول تأويلاً يَبْعُدُ عن الظاهر يُدين فيه، ولا يُقبل في الحكم، والله تعالى أعلم. ٢٣٣

فائدة: اصطلح الأصوليون على قولهم: السبر والتقسيم، يبدؤون بالسبر، والسبر: الاختبار، والتقسيمُ: جعل الشيء أقساماً.

قال القرافي: والأصلُ أن يقالَ: التقسيمُ والسبر، لأنا نقسم أولاً، فنقولُ: العِلَّةُ إما كذا، أو كذا، ثم نَسْبُرُ، أي: نختبرُ تلك الأوصافَ أيّها يصلحُ علةً، لكن لما كان التقسيمُ وسيلةَ السبرِ الذي هو الاختبار أُخِّرَ عنه تأخيرَ الوسائلِ،

---

(١) في (ب): علية.

(٢) ساقطة من (آ).

(٣) في (ب): يدل على صحة علته مناظرة وجدلاً.

(٤) في (ب): من.

(٥) في (آ): ثبت.

وقدَّم السبرُ تقديمَ المقاصد على عادة العرب في تقديم الأهمِّ فالأهَمِّ.

قلتُ: ولو حملنا قولَهم: السبر والتقسيم على معنى سَبْرِ العلة بتقسيم الأوصافِ، لعاد إلى ما قاله، إذ ذلك يُفِيدُ أن التقسيمَ سَبَبٌ للسبر.

واعلم أنا إنما قلنا: إن السَّبْرَ مفيدٌ لمعرفة العلة بناءً على مقدمات:

إحداهن: أن الأصلَ في الأحكام التعليلُ، فمهما أمكن جَعْلُ الحكم معللاً، لا يُجعل تعبُّداً.

الثانية: أن الأصلَ في وصف الحكم أن يكونَ مناسباً، فمتى أمكن إضافتُه إلى المناسِبِ، لا يُضَافُ إلى غيره.

الثالثة: أنه[1] لا يُنَاسِب إلا الوصف الباقي بَعْدَ السبر، فوجب كونُه علةً[2] بهذه المقدمات، والأولى والثانية ظاهرتان، وأما الثالثةُ، وهي أنه[1] لا يُناسب[3] إلا هٰذا الوصف، فدليلُها ما سبقت الإشارةُ إليه في النفي الأصلي من أن الظاهر ممن كان أهلاً للنظر له دُرْبَةٌ بممارسة الأحكام، واستخراجِ أدلتها وعللها، إذا استفرغ وسعَه في طلبِ الوصف المناسب مِن غيره، أنه يَحْصُلُ له غَلَبَةُ الظن بمعرفته، وهي كافية، إذ الأوصافُ التي تُنَاطُ بها الأحكامُ إما عقلية: كالعلم والقدرةِ والرِّضى والعمدية، أو محسوسة: كالقتل والقَطع والغَصب والبَيْعِ والنِّكاح، أو شرعية: كالطَّهارةِ والنَّجاسةِ والحِلِّ والحُرمة، وإدراك ذلك كله بمداركه، وهي العقلُ والحِسُّ والشَّرْعُ سَبْرٌ على ما ذكرناه.

فثبت بهذا أن السَّبْرَ والتقسيمَ طريقٌ موصل[4] إلى معرفة العلَّة، والله تعالى أعلم.

---

(١) في (آ): أن.

(٢) ساقطة من (آ).

(٣) في (ب): أنه لا مناسب.

(٤) في (ب): يوصل.

النوع الثالث الدوران: وهو وجودُ الحُكْمِ بوجود الوصفِ، وَعَدَمُهُ بعدمه، وخالف قومٌ.

لنا: يوجب ظَنّ العِلية فيتبع.

قالوا: الوجودُ لِلوجود طردٌ محضٌ غيرُ مؤثّر، والعكس لا يعتبر هنا، ثم المدارُ قد يكونُ لازماً للعِلّةِ، أو جزءاً فتعيينُه للعِلية تَحكم.

قلنا: عَدَمُ تأثيرِهما منفردَيْنِ لا يمنع تأثيرَهُما مجتمعين، ثم العَكْسُ وإن لم يُعتبر، ولكن ما أفاده مِن الظنِّ متبع، واحتمالُ ما ذكرتم لا ينفي إفادة الظن، وهو مناطُ التمسك، وصَحَّح القاضي، وبعضُ الشافعية التمسُكَ بشهادةِ الأصول المفيدة للطَّرْدِ والعكس، نحو: مَنْ صَحَّ طَلاقُه، صَحَّ ظِهارُه، ومنع ذلك آخرون، والله تعالى أعلم.

* * *

إثبات العلة بالدوران

«النوع الثالث»: يعني مِن أنواع إثباتِ العلة بالاستنباط؛ إثباتُها بالدوران.

وهو في اللغة: مصدرُ دارَ يَدورُ دَوراً ودَوَراناً، إذا تَحرَّك حركةً دَورية، وهي التي تَنتهي إلى مَبدئها، كحركة الفَلك والدُّولاب والرَّحا ونَحوها.

قوله: «وهو»، يعني الدوران في اصطلاح الأصوليين: «وجودُ الحكم بوجود الوصف» المدعى علة «وعَدمه بعدمه».

قال القرافي: هو عبارةٌ عن اقترانِ ثبوتِ الحكم مع ثبوتِ الوصف وعدمه مع عدمه. قال: وفيه خلافٌ، والأكثرون من أصحابنا وغيرهم يقولون بكونه حجة.

قلتُ: وبعضهم يُعَبِّرُ عن الدوران بالطرد والعكسِ، منهم الآمِديُّ. قال:

وقد اخْتُلِفَ فيه، فمنهم مَنْ قال: يَدُلُّ على العِلّية، لكن منهم من قال: [(1]يدل عليها قطعاً، كبعض المعتزلة، ومنهم من قال[1)]: ظناً، كالقاضي أبي بكر، وكثيرٌ من أبناء زماننا، ومنهم من قال: لا يَدُلُّ على العِلّيّة لا قطعاً ولا ظَناً، قال: وهو المختار.

قلت: فهٰذا معنى قولنا: «وخالف قَوْمٌ»، أي: في كونِ الدوران مفيداً لِلعلية خلافٌ.

مثال ذلك الخَمْرُ؛ حين كونه مسكراً حرام، فهذا اقترانُ وجود الحكم بوجودِ الوصف، ولما كانت عصيراً، وبَعْدَ أن صارت خلاًّ بالاستحالة، ليست مُسكرة، فليست حراماً، فهٰذا اقترانُ العدم بالعدم.

وقد يكونُ الدورانُ في صورةٍ واحدةٍ كما ذكر في الخمر، وقد يكونُ في صورتين، كقولهم في وجوب الزكاة في حُلي الاستعمالِ المباح: العِلَّةُ الموجبةُ للزكاة في كُلٍّ مِنَ النقدين كونُه أَحَدَ الحجرَيْنِ، لأنَّ وجوبَ الزكاة دار مع كونه أَحَدَ الحجرين ولا زكاة فيه، لكن الدوران في صورةٍ أقوى منه في صورتين على ما هو مُدْرَكٌ ضرورة أو نظراً ظاهراً.

قوله: «لنا»، أي: على أن الدوران يُفيدُ العِلِّيَةَ [(2]هو أنه «يوجب ظن العلية»[2)] فيجب اتباعُه، أما أنه يُفيد ظَنَّ كون الوصف علةً، فلدليل[(3)] العرفِ والشرع؛ أما دليلُ العرف، فإن من ناديناه باسم، فَغَضِبَ، ثم سكتنا عنه، فزالَ غَضَبُه، ثم ناديناه فغضب، وتكرَّرَ ذلك منه؛ حصل لنا العلمُ فضلاً عن الظن بأنَّ علةَ غضبه ذلك الاسم، وأيضاً فإنَّ هٰذا شأنُ العِلَلِ العقلية، والأصلُ حَمْلُ الشرعيات عليها ما لم يَقُمْ فارِقٌ بين البابين، فإن الكَسْرَ مثلاً يُوجَد[(4)]

(1 ـ 1) ساقط من (ب).

(2 ـ 2) ساقط من (آ).

(3) في (آ): فدليل.

(4) في (ب): يوجب.

الانكسارُ بوجوده، ويُعْدَمُ بعدمه، وبمثل ذلك عَلِمَ الأطباءُ ما علموه مِن قوى الأدوية وأفعالها، كالأدوية المُسهلة والقابِضة وغيرها، حيث دارت آثارُها معها وجوداً وعدماً. وكذلك القائلون بأن نورَ القمر مُستفادٌ من نور الشمس لما رأوه يكمل بمقابلتها، ويَنْقُصُ بمقاربتها[1] لِغلبتها عليه، وإن كان هٰذا من باب الحَدس المحتمل؛ إلا أن مُسْتَنَدَهُ الدورانُ، ومستند كثير مِن أمور الدنيا والآخرة.

وأما دليلُ الشرع، فلأن النبيَّ عليه السَّلامُ بعث ابن اللُّتْبِيَّة عامِلاً، فلما عَادَ مِن عمله، جاء بمالٍ، فجعل يَقُولُ: هٰذا لَكُم، وهٰذا لي أُهْدِيَ لي، فخطب النبيُّ ﷺ فقال: «ما بَالُ الرَّجُلِ نَبْعَثُه في عَمَلِ المسلمين فيجيء، فيقولُ: هٰذا لكم، وهذا لي، ألا جَلَسَ في بيتِ أُمِّه، فينظر هل يُهْدَى له»[2]. وهٰذا عينُ الاستدلالِ بالدَّوَرانِ، أي: إنا إذا استعملناك، أُهدي لك، وإذا لم نستعملك لم يُهْدَ لك، فَعِلَّةُ الهديةِ لك استعمالُنا إيّاك[3]، فثبت بهٰذا أنه يُوجِبُ ظَنَّ العِلية. وأما أنَّه إذا وَجَبَ ظنُّ العِلِّيَّةِ، وجب اتِّباعُهُ، فلأنَّ الظن متبع في العمليات بما عُرِفَ في الدليل على إثباتِ القياسِ من أنه يتضمَّنُ دفعَ ضررٍ مَظنون.

قوله: «قالوا»، يعني المانعين للاحتجاج بالدوران؛ احتجوا بوجهين:

أحدُهُما: أن الاحتجاجَ إمَّا أن يكونَ بوجود الحكمِ عندَ وجودِ الوصفِ، أو بانتفائه عند انتفائه، وهو العَكْسُ، فإنْ كان بالأوَّل، فهو «طَرْدٌ محضٌ غيرُ مؤثِّر» كما تقرر، وإن كان بالثاني كانتفاءِ التحريم عندَ انتفاء الإسكارِ، فالعكسُ

---

(1) في (ب): بمقارنتها.

(2) أخرجه من حديث أبي حميد الساعدي: الطيالسي (١٢١٣)، وأحمد ٥/٤٢٣ـ٤٢٤، والبخاري (٩٢٥) و(١٥٠٠) و(٢٥٩٧) و(٦٦٣٦) و(٦٩٧٩) و(٧١٧٤) و(٧١٩٧) ومسلم (١٨٣٢)، وأبو داود (٢٩٤٦).

(3) في (ب): لك.

لا يُعتبر في العلل الشرعية. وحينئذ لا ينبغي الاعتمادُ على الدوران.

الوجهُ الثاني: أن «المدارَ» هو ما يدورُ معه الحُكْمُ وجوداً وعدماً قد يكونُ عِلَّةَ الإسكار، و«قد يكونُ لازماً للعِلَّة»[1] كالحُمرة والمَيعان والقَذف بالزَّبَد، وقد يكونُ «جزءاً» للعِلَّة كالعَمْدِيَّةِ أو العُدوانية في عِلة القِصاص[2]، وإذا كان مَدَارُ الحكم محتملاً لهٰذه الأمور، فتعيينُه لِكونه علةً تحكُّمٌ، وترجيحٌ من غير مرجح.

وبالجملة فالشيءُ قد يَدُورُ مع ما ليس عِلَّةً، كحركة الأفلاكِ مع الكواكب، وليست عِلَّةً لها، والجوهر والعَرَض كُلٌّ منهما دائرٌ مع الآخر، وليست عِلَّةً له، وحينئذٍ لا تَحْصُلُ الثقةُ بالدورانِ، فلا يُعْتَمَدُ عليه.

قوله: «قلنا»، أي: الجوابُ عما ذكرتُم؛ أما عن الوجه الأوَّل، فمن وجهين:

أَحَدُهُمَا: أن «عَدَمَ» تأثيرِ الطَّرد والعَكس «منفردَيْن»، أي: كل منهما حالَ انفراده «لا يَمْنَعُ تأثيرَهما مجتمعين»، لأن التركيبَ يُفيدُ ما لا يُفيدُهُ الإفرادُ. وحاصِلُ هٰذا أنه جوابٌ بمنع[3] الحَصْرِ، لأنَّ قولَهم: إما بالوجود عندَ الوجود أو بالعدمِ عندَ العدم تقسيمٌ غيرُ حاصِرٍ، فقولنا: لا نسلم الحصرَ فيما ذكرتُم بالاحتجاج بمجموعِ الأمرين، ولا نسلِّمُ عَدَمَ تأثيره.

الوجه الثاني: أن العكسَ عن العِلَّةِ قد رُوي عن أحمد ما يدلُّ على اعتباره حيث قال: لا تكونُ العِلَّةُ علة حتى يُقبِلَ الحكمُ بإقبالها، ويُدْبِرَ بإدبارها. فعلى هٰذا يمنع أن العَكْسَ لا يُعتبر. وحينئذ لا يلزم إلغاءُ الدوران.

وبتقديم التسليم ـ وهو المشهور ـ نقولُ: «العكسُ» في العِلة وإن كان غيرَ معتبر بمعنى أنه لا تتوقَّفُ صحةُ العلة عليه، غَيْرَ أنه يُفيد بانضمامه إلى

(١) في البلبل المطبوع: للعلية.
(٢) في (آ): الحكم.
(٣) في (آ): يمنع.

الطرد[1] ظناً بأن الوصفَ علةٌ، فيجب اتباعُ ما أفاده من الظن عملاً بالدليلِ العام في ذلك. وقد يَحْصُلُ الترجيحُ والتكميل بما ليس مستقلاً بالاعتبار.

وأما الجوابُ عن الوجه الثاني، وهو احتمالُ دورانِ الحكم مع جزء عِلَّته أو شرطها، فبأن نقول: «احتمالُ» ذلك «لا ينفي إفادةَ الظن» بأن مدارَ الحكم عِلَّةٌ على ما سبق بدليل العقلِ والعُرف والشرع، وإفادةِ الظن بذلك هي «مناطُ التَّمسك» في هٰذا الباب، وإذا كان احتمالُ ما ذكرتموه لا ينفي حُصُولَها، لم يضرنا، والله سبحانه وتعالى أعلم.

وهاهنا طريقةٌ في إثبات المطلوب، لكنها معارَضَةٌ بمثلها، وصورتُها أن يُقالَ: بعضُ الدورانات حُجَّةٌ قطعاً كدوران قطعِ الرأس مع الموتِ في جاري العادة، فلتكن جميعُ الدورانات حجة قطعاً[2] تسويةً وعدلاً بين القسمين، وإحساناً إلى المكلَّفين بِعَدَمِ الاختلاف بينهم وبتوفير[3] خواطِرهم على النظر في مداركِ فروق[4] الأحكام عملاً بقولهِ تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ﴾ [النحل: ٩٠]، وعُورِضَ ذلك بأن بعض الدورانات ليس بحجة قطعاً كما سبق، فليكن جميعُها كذلك تسويةً بين القسمين، ولأنَّ بَعْضَها لو كان حُجَّةً، لورد نقضاً على ما ليس بحجة منها، والنقضُ على خلاف الأصل، وهٰذه الطريقةُ شَبهية خيالية مِن الطرفين، فلا مُعَوَّلَ عليها، وإنما ذكرناها[5] على جِهَةِ تدريب الناظِر بتركيب الحجج، إذ هٰذه الطريقة من أحسنها صورة ووصفاً.

قوله: «وصَحَّح القاضي وبَعضُ الشافِعية التَّمَسُّكَ بشَهادة الأُصول المفيدةِ

(١) في (آ): المطرد.
(٢) ساقطة من (ب).
(٣) في (آ): وتوقير.
(٤) تحرفت في (ب) إلى: قرون.
(٥) في (آ): ذكرنا.

للطَّرد والعَكس»، إلى آخره. أي: اختلف في التمسك بشهادة الأصولِ المفيدة للطرد والعكسِ، كقولنا في تصحيح ظِهار الذمي: «من صحَّ طَلاقُه، صح ظِهارُه» كالمسلم، وفي عدمِ وجوبِ الزكاة في الخيل: ما لا تجب الزكاة في ذُكورته منفردةً لا تجب في ذكوره وإناثه. ويستدل على صحة[1] ذلك بالاطِّراد والانعكاس، فالإبلُ والبقرُ والغنمُ وجبت في ذكورها منفردةً، فوجبت في ذكورها وإناثها، والحُمُرُ والبغالُ لم تجب في ذكورها فلم تجب في ذكورِها وإناثِها، فكذا ينبغي أن يُقَالَ في الخيل.

فحاصِلُ هٰذا أن صِحَّةَ طلاقِ الذمي شاهد لِصحة ظهاره، وعدم وجوب الزكاة في ذكورِ الخيلِ شاهِدٌ لِعدمها في ذكورها وإناثها، فذهب القاضي أبو يعلى وبعض الشافعية إلى صحة التمسك بهٰذا الطريق لِشبهه بالدوران وتحصيله غلبة الظن بجامع الطرد والعكس.

وذهب آخرون إلى عدم صِحَّةِ التمسك به، لأنَّ شهادةَ الأصل ليس نصاً في العِلية ولا إجماعاً ولا مؤثراً ولا ملائماً، ولا مناسباً غريباً ولا مرسلاً، إنما هو مخيل تخييلاً شبهياً أن الفرع المشهود له مشتمل على علة الأصل الشاهد، والظن الحاصلُ من التخيل إن حصل ضعيف جداً، فلا يُناطُ به حكم، ولا يكون معوَّلاً عليه.

قلتُ: التحقيقُ في هٰذا أنه يختلِفُ باختلاف النُّظّار والمجتهدين قوةً وضعفاً، وباختلافِ الأصول الشاهدة كثرةً وقِلة، فمتى كان هٰذا الطريقُ مفيداً من الظن ما يُساوي ما يفيده دليلٌ آخر متفق عليه بين الفريقين المختلفين فيه، كخبرِ الواحد أو العموم[2] أو القياسِ الجلي ونحوه؛ صحَّ التمسكُ به، إذ قد يتفق ناظر فاضل مُرتاضٌ، فتظهر له أصولٌ كثيرةٌ شاهدة للفرع المتنازَعِ فيه

---

(١) ليست في (ب).

(٢) في (آ): والعموم.

حتى يَكَادُ يَجْزِمُ أن حُكْمَ هٰذا الفرع حُكْمُ تلك الأصول، فهٰذا يجب عليه المصيرُ إلى ما ظَنَّهُ[1] من ذلك إن كان مجتهداً لنفسه، وإن كان مناظراً، أمكنه إبرازُ تلك الشواهِدِ لخصمه، وقرّب ما ادَّعاه[2] إلى ذهنه بالمقدمات الظاهرة المقبولة حتى يَحْصُلَ له الظَّنُّ بذلك، فيسلم، والله تعالى أعلم.

(١) تحرفت في (آ) إلى: مناطه.
(٢) في (آ): مدعاه.

خاتمـــة

اطرادُ العِلَّةِ لا يُفيد صحتها، إذ سلامَتُها عن النقضِ لا ينفي بطلانَها بمفسدٍ آخر؛ ولأن صحَّتَها بدليلِ الصحة لا بانتفاءِ المفسدِ، كثبوتِ الحكم بوجودِ المقتضي، لا بانتفاءِ المانع، والعدالةُ بحصولِ المعدِّل، لا بانتفاء الجارح، وقول القائل: لا دليل على فسادها فتصح، مُعَارَضٌ بأنَّه لا دليلَ على صحتها فتفسد.

وإذا لَزِمَ من مصلحة الوَصْفِ مفسدةٌ مساوية، أو راجحة، ألغاها قومٌ إذ المناسِبُ ما تلقته العقولُ السليمةُ بالقبول، وهٰذا ليس كذلك، إذ ليس مِن شأن العقلاء المحافظة على تحصيلِ دينار مع خسارة مثله، أو مثليه، وأثبته قومٌ، إذ المصلحة من مُتضمنات الوصف، والمفسدةُ من لوازمه، فيعتبران، لاختلافِ الجهة كالصلاة في الدار المغصوبة، إذ ينتظِمُ مِن العاقل أن يقولَ: لي مصلحة في كذا، لكن يَصُدُّني عنه ما فيه من ضَرَرِ كذا، وقد قال الله تعالى: ﴿وإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾ فأثبت النفعَ مع تضمُّنه للإثم.

* * *

قوله: «خاتمة: اطِّراد العِلَّةِ لا يُفيد صحتها»، إلى آخره.

لما بيَّن الطُّرُقَ الدالة على صحة العلة؛ أخذ يُبين الطرقَ الفاسدةَ التي لا تَدُلُّ على صحتها.

اطراد العلة لا يدل على صحتها

[1]فمنها: اطرادُها لا يدل على صحتها[1]، إذ معنى اطرادها سلامتُها عن النقض، وهو بعضُ مفسداتها، «وسلامتها عن» مفسد واحد «لا ينفي بطلانها

(١ ـ ١) ساقط من (آ).

بمفسد آخر»[1]، ككونها قاصرةً، أو عدمية، أو طردية غيرَ مناسبة عند من لا يرىٰ التعليل بذلك. وما مثالُ من يقول: هٰذه العلةُ صحيحة، لأنها ليست منتقضَةً، إلا مثالُ من يقول: هذا العبدُ صحيح سليم، لأنه ليس بأعمى، إذ جاز أن تنتفي سلامتُه ببرصٍ أو عَرَجٍ أو غيره. وأيضاً فإنَّ صحة العِلَّة حكم، والأحكام إنما تثبتُ «صحتُها بدليل الصحة لا بانتفاء المفسد»، و«بوجود المقتضي، لا بانتفاء[2] المانع»، وعدالةُ الشاهد والراوي إنما تَثْبُتُ «بحصولِ المعدِّل لا بانتفاء[2] الجارح»، فكذلك العِلةُ إنما تَصِحُّ بوجود مصححها، لا بانتفاء مفسدها.

«وقول القائل»: هذه العِلَّةُ صحيحة، إذ «لا دليلَ على فسادها»، «معارَض» بقول الخصم: هي فاسدةٌ، إذ «لا دليلَ على صحتها».

ومِن الطرق الفاسدة في إثباتها الاستدلالُ على صحتها باقترانِ الحكم بها، وذلك لا يَدُلُّ، إذ الحكمُ يقترن بما يلازم العلةَ وليس بعلة، كاقترانِ تحريم الخمر بلونها وطعمها وريحها، وإنما العِلَّة الإسكارُ.

وذكر الغزاليُّ من الطرق الفاسدة في هٰذا الباب ثلاث طرق:

أحدُها: سلامةُ العِلَّةِ عن عِلَّةٍ تفسدها وتقتضي نقيضَ حكمها.

الثاني: اطرادُها وجريانُها في حكمها.

الثالث: اطرادُها وانعكاسُها بناءً على أن الدورانَ لا يُفيد العِلية، والطريقان الأوَّلان مستفادان من «المختصر».

وأما الثالثُ، فممنوع بما سبق من إفادةِ الدوران العلية، والله سبحانه وتعالى أعلم.

حكم العلة إذا استلزمت مفسدة

قوله: «وإذا لَزِمَ من مَصلحة الوصف مَفسدةٌ مساوية أو راجحة»، إلى

---

(١) في (ب): بمفسد آخر غيره.

(٢) في البلبل المطبوع: لانتفاء.

آخره.

أي: إذا كان الوصفُ المصلحي المناسبُ يستلزم، أو يتضمَّن مفسدةً مساوية لمصلحته، أو راجحةً عليها، اختلفوا فيه، هل تُلْغى مصلحتُه[1]، وتختلُّ مناسبتُه أم لا؟ «فألغاها قومٌ»، منهم الآمِدي في «المنتهى»، وأبقاها آخرون.

حجةُ من ألغاها: أن «المناسب ما تلقته العقول السليمة بالقبول»، وما عارض مصلحته مفسدة مساوية أو راجحة «ليس كذلك»، فلا يكونُ مناسباً، «إذ ليس مِن شأن العقلاء المحافظةُ على تحصيل دينار» على وجهٍ يلزم منه «خسارةُ» دينارٍ أو دينارين، لأن الأوَّل ترجيحٌ من غير مرجِّح لتكافؤ المصلحةِ والمفسدة، والثاني التزامٌ للمفسدة الراجحة.

وحُجَّةُ من أبقاها: أن «المصلحةَ مِن متضمنات الوصف، والمفسدةَ من لوازمه»، أي: قد تضمَّن مصلحة، ولـزمته[2] مفسـدة، فوجب اعتبـارُهما لاختلاف جهتهما، «كالصَّلاة في الدار المغصوبة» تُعتبر طاعةً من وجه؛ معصيةً مِن وجه على ما سبق، «إذ ينتظِمُ من العاقل أن يقولَ: لي مصلحة في كذا، لكن يَصُدُّني عنه ما فيه من ضرر كذا»، كما يقول التاجر: لي مصلحةٌ في ركوبِ البر، أو البحر للتجارة، وتحصيل الربح، لكن يَصُدُّني عنه[3] ما فيه مِن المخاطرة بالمال. وقد يقولُ الشخص: لي في التزوج[4] مصلحةُ الإعفاف، لكن فيه مفسدةُ إلزام المؤنة، ويقول المسافر: لي في الفِطر مصلحةُ الترخص والتخفيف، لكن فيه مفسدة فواتِ الأجر.

وبالجملة، فمعارضةُ ضد الشيء له لا يُبطل حقيقته، فكذلك المفسدةُ إذا

---

(١) في (آ): يلغى بمصلحته.

(٢) في (ب): ولزمه.

(٣) ساقطة من (آ).

(٤) في (آ): التزويج.

عارضت المصلحةَ، لا تُبْطِلُ حقيقتَها.

نعم قد يخفى أَثَرُهَا، ويمنع اعتبارها، بالعرض إذا ساوتها، أو ترجَّحت عليها، كما قررنا في باب الاستصلاح والمصلحة المرسلة، وأكثر من يعتبر المصلحة مع المفسدة الأطباءُ في الأدوية والأغذية، لأنهم يقولون: الغذاءُ الفلاني نافع مِن جهة كذا؛ مُضِرٌّ من جهة كذا، ويصلحه كذا[1]، «وقد قال الله تعالى» في شأن الخمر والميسر: ﴿قُلْ فيهما إثمٌ كبيرٌ ومَنَافعُ للنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾ [البقرة: ٢١٩]، «فأثبتَ النفعَ» وهو مصلحة، «مع تضمنه للإثم»، وهو مفسدة، ونفع الخمر ظاهرٌ[1] لا يخفى، كما قال الحريري:

فـإنَّ المُـدَامَ تُقَـوِّي العِـظَامَ وتَشْفي السَّقَامَ وتَنْفي التَّرَحْ[2]

والأطباء كثيراً ما يضعونها في أنواع المداواة والمعالجات، ورخَّص بعضُ العلماء في التداوي بها.

وأما المَيسر، وهو القِمارُ؛ فنفعُهُ تكثيرُ المال، إذ هو تجارةٌ محرمة، كالرِّبا، وكانوا في الجاهلية يُوسعون بما يستفيدون منه على المساكين، ويَذُمُّونَ من لا يحضره، ويُقدم عليه، ويُسمونه البَرَم، أي: البَخيل[3].

وأما مفسدتهما التي ترتب عليها الإثمُ، فإفساد العقل في الخمر، والتغابن بأكل المالِ بالباطل في الميسر، والنزاع المذكور إنما هو في اختلالِ

---

(١) ساقطة من (آ).

(٢) البيت في المقامة الدمشقية من «مقامات الحريري» ص ١١٦، وهو من خيال الشعر الذي لا ظل له في الحقيقة والواقع، وكان يجمل بالمصنف أن لا يذكره.

والحريري: هو الأديب البارع أبو محمد القاسم بن علي بن محمد الحريري صاحب المقامات المشهورة، قيل: إنه صنفها للوزير جلال الدين أبي علي بن صدقة، وله أيضاً «درة الغواص في وهم الخواص»، و«ملحة الإعراب»، و«ديوان في الترسُّل» وغير ذلك. توفي بالبصرة سنة ٥١٦ هـ. انظر «سير أعلام النبلاء» ١٩/٤٦٠، و«وفيات الأعيان» ٤/٦٣.

(٣) في (ب): التحيُّل.

المناسب[1] المصلحي لِمعارضته مثله أو أرجح منه من المفسدة. أما العملُ به، فممنوع عند من أثبت اختلالَ المناسبة، أما مَن لم يُثبته، تصرَّف في العمل به على ما سبق تقريرُه في مراعاة المصالح والمفاسدِ بالترجيح بينها، والواجب هاهنا امتناعُ العمل لما سَبَقَ من لزوم الترجيح بلا مُرَجِّح، أو التزام المفسدة الراجحة، فيستوي الفريقانِ في تـركِ العمل، لكن الأول يتـركُه لاختلالِ مناسبة الوَصْفِ، والآخر يتركه لمعارضة المقاومِ أو الراجح، فترك العمل متفق عليه، لكن طريقه مختلف، والله سبحانه وتعالى أعلمُ.

(١) في (آ): المناسبة.

وقياسُ الشبه: قيل: إلحاقُ الفرع المتردّد بَيْنَ أصلين بما هو أشبهُ به منهما، كالعَبْدِ المتردد بين الحُر والبَهيمة، والمَذي المتردّد بينَ البول والمني.

وقيل: الجمع بَيْنَ الأصلِ والفرعِ بوصف يُوهِمُ اشتماله على حكمة ما مِنْ جَلْبِ مصلحةٍ أو دفعِ مفسدةٍ، إذ الوَصْفُ إما مناسبٌ معتبر كَشِدَّةِ الخمر، أو لا، كلونها وطعمها، أو ما ظُنَّ مَظِنَّةً للمصلحة واعتبره الشارعُ في بعض الأحكام، كإلحاق مَسْحِ الرأسِ بمسح الخُفِّ في نفي التكرارِ، لكونه ممسوحاً تارةً، وبباقي أعضاءِ الوضوء في إثباته لكونه أصلاً في الطهارة أخرى.

فالأوَّلُ: قياسُ العِلّة، وكذلك اتباع كُلِّ وصفٍ ظهر كونه مَناطاً للحُكم.

والثاني: طَردي باطل.

والثالث: الشبه، وفي صحة التمسُّكِ به قولان لأحمد والشافعي رضي الله عنهما، والأظهرُ: نعم لإثارتِه الظنَّ، خلافاً للقاضي.

والاعتبارُ بالشبه حكماً لا حقيقة خلافاً لابن عليَّةَ.

وقيل: بما يُظَنُّ أنَّه مناطُ للحكم.

* * *

قياس الشبه

قوله: «وقياس الشبه»، إلى آخره.

اعلم أن ظاهِرَ كلامِ أهل اللغة والأصول الفرق بين المِثل والشبه والمماثلة والمشابهة، وإن مِثْلَ الشيءِ ما ساواه مِن كل وجه في ذاته وصفاته، وشِبْهَ الشيء وشَبيهَه ما كان بينَه وبينَه قدر مشتركٌ مِن الأوصاف.

وحينئذ تتفاوت المشابهةُ بينهما قوةً وضَعفاً بحسب تفاوتِ الأوصاف المشتركة بينهما كثرةً وقلةً، فإذا اشتركا في عشرةِ أوصاف، كانت المشابهةُ بينهما كثرة أقوى مما إذا اشتركا في تسعة فما دُونَ، وعلى هٰذا القياس، وهٰذا

هو الأمرُ[1] المتعارفُ، فإن أُطْلِقَ لفظ الشَّبيه[2] على المِثْل، أو لفظ المِثْل على الشبيه[2]، فهو مجاز باعتبار ما بينَهما من القدر المشترك من الأوصاف. ٢٣٥

قوله: «قيل: إلحاقُ الفرع»، أي: اختلف في تعريف قياس الشبه، فقيل: هو «إلحاقُ الفرع المتردد بين أصلين بما هو أشبهُ به منهما»، أي: مِن ذينك الأصلين. وهٰذا قولُ القاضي يعقوب مِن أصحابنا وغيره.

ومن أمثلته تردُّدُ العبد بين الحُرِّ والبهيمة في التمليك، فمن قال: يَمْلِكُ بالتمليك؛ قال: هو إنسان يُثابُ ويعاقَبُ وينكح ويُطلِّق، ويُكلَّف بأنواع من العبادات، ويَفهم ويَعقل، وهو ذو نفس ناطقة، فأشبه الحُرَّ. ومن قال: لا يَمْلِكُ؛ قال: هو حيوان يجوزُ بيعُه ورهنه وهبتُه وإجارتُه وإرثُه أشبه الدابة.

وعلى هٰذا خرج الخلافُ في ضمانه إذا تَلِفَ بقيمته، وإن جاوزت دِيَةَ الحُرِّ إلحاقاً له بالبَهيمة والمتاع في ذلك، وبما دون دية الحرِّ بعشرة دراهم تشبيهاً له به، وتقاعداً به[3] عن درجة الحُرِّ.

وكذا المذي تردَّدَ بين البولِ والمني، فمن حكم بنجاسته، قال: هو خارجٌ من الفرج لا يُخلق منه الولدُ، ولا يجب به الغسلُ، أشبه البولَ. ومَنْ حكم بطهارته، قال: هو خارج تحلله الشهوة، ويخرج أمامَها، فأشبه المني، وزعم بعضُهم أنَّ الخلافَ في طهارة المذي مبني على أنه جزء مِن المني، أو رطوبة تُرخيها المثانة.

واعلم أنَّك إذا تفقدت مواقعَ الخلاف من الأحكام الشرعية، وجدتها نازعةً إلى الشبه بهذا التفسير، فإن غالب مسائل الخلاف تَجِدُهَا واسطة بين طرفين تَنْزِعُ إلى كُلٍّ واحد منهما بضرب مِن الشبه، فيجذبها أقوى الشبهين إليه، فإن

---

(١) ساقطة من (آ).

(٢) تحرفت في (ب) إلى: السببية.

(٣) في (ب) و(هـ): تباعداً.

وقع في ذلك نزاعٌ، فليس في هذه القاعدة، بل في أيِّ الطرفين أشبه بها حتى يلحق به. وقد ذكرتُ جملةً من أمثلة ذلك في «القواعد الكبرى» و«تلخيص الحاصل».

ومِن الأصوليين من فسر قياسَ الشبه بما اجتمع فيه مناطان لِحكمين مُخْتَلِفَيْنِ، لا على سبيل الكمال، إلا أنَّ أَحَدهما أكملُ[1] مِن الآخر، وهٰذا نحو من الذي قبله.

ومنهم مَنْ فسَّره بما عرف المناط فيه قطعاً؛ غير أنه يُفتقد في آحاد الصُّوَرِ إلى تحقيقه. ذكر هذين الآمِدي؛ قال: وفسره القاضي أبو بكر بقياسِ الدلالة، وسيأتي تحقيقه إن شاء الله تعالى.

قال القرافيُّ: قال القاضي أبو بكر: هو ـ يعني الشبه ـ الوصفُ الذي لا يُناسب لذاته، ويستلزم المناسبَ لذاته، كقولنا: الخل مائع لا تنبني القنطرة[2] على جنسه، فلا تزالُ به النجاسة كالدهن، فقولنا: لا تنبني القنطرةُ على جنسه ليس مناسباً في ذاته، لكنَّه مستلزم للمناسب، إذِ العادة أن القنطرة لا تبنى على الأشياءِ القليلة، بل على الكثيرة، كالأنهارِ ونحوِها، والقِلَّة[3] مناسبة لِعدم مشروعية الطهارة بما اتصف بها من المائعات، لأن الشرعَ العامَّ يقتضي أن تكون أسبابُه عامةَ الوجود، إذ تكليفُ الكُلِّ ما لا يجده إلا البعضُ بعيدٌ عن القواعدِ والحكمة.

قال بعضهم: ولهٰذا إذا قَلَّ الماءُ، واحتيجَ إليه، سَقَطَ حُكْمُهُ في اعتبارِ الطهارة، وعُدِلَ عنه إلى التيمم.

قال القاضي: فالوصفُ إمَّا مناسب بذاته، أو لا، فالأوَّل هو المناسب

(١) في (آ): أغلب.

(٢) تحرفت في (ب) إلى: الفطرة.

(٣) في (آ): والعلة.

المعتبر، والثاني، إما أن يكونَ مستلزماً للمناسب، أو لا، فالأول الشبه، والثاني الطَّرْدُ.

قلت: هذا التقسيم يشبه[1] ومتجه أن يكون صحيحاً، لكن تمثيلُه لما يستلزم المناسب بقوله: مائع لا يُبنى على جنسه القناطر فيه وما وجد به مناسبته بمحلٍّ بعيد، والأكثرون على أنَّ ذلك طَرْدٌ مَحْضٌ لا مناسب، ولا مستلزم للمناسب، وكذلك قولُهم: مائع لا تجري فيه السُّفُنُ أو لا يُصاد منه السمك ونحو ذلك.

وفسره بعضُهم بالوصف الذي يُوهِمُ المناسبة مِن غير ظهور لوجودها ولا عدمها.

قال الآمِدي: والخلافُ في هذه الإطلاقات وإن كان راجعاً إلى اللفظ؛ غير أنَّ الأشبه منها إنما هو هٰذا الأخيرُ.

قلت: وسَيأتي تحقيقُه إن شاء الله تعالى، وهو معنى القول الآخر في «المختصر»، فهٰذه تعريفات ذكرت للشبه، ذكرناها تكملةً للفائدة، ثم عُدنا إلى ما في «المختصر».

تعريف آخر لقياس الشبه

قوله: «وقيل: الجمعُ»، هذا تعريفُ آخر لِقياس الشبه، وهو: «الجمعُ بين الأصلِ والفرعِ بوصف يُوهِمُ اشتماله على حكمة[2] ما». وقال في «الروضة»: على حكمة الحكم «من جلب مَصلحة، أو دَفع مفسدة» وهذا نحوٌ مما اختاره الآمِدي، وذلك لأنَّ الأوصافَ، يعني التي اقترن بها الحُكْمُ في الأصل ثلاثة أقسام، لأنَّها «إما مناسب معتبر»، أي: تعلم مناسبته للحكم، واعتبار الشرع له، لأجل مناسبته قطعاً، كمناسبة شِدَّة الخمر للتحريم، والقتل للقصاص، والقطع للسرقة، والزنا للحدِّ، وغير ذلك من الأوصاف المناسبة لأحكامها،

(١) في (ب): تشبه.
(٢) في البلبل المطبوع: حكم.

وهي كثيرة جداً، أو ليس مناسباً ولا معتبراً، كلونِ الخمر وطعمها، إذ لا يناسبان تحريمَها، وكقول القائل: إنما قُتِل القاتل، وحُدَّ السارق والزاني والقاذف؛ ووَجبت الكفارةُ على الأعرابي، لكونه أسودَ، أو أبيض، أو طويلاً، أو قصيراً ونحو ذلك، فهٰذا طَردٌ محضٌ نعلم قطعاً أن الشرعَ لم يُعلّق الحكم عليه لِما سَبَقَ من أن تصرُّفَه لا يخرج عن تَصرف العقلاء، وهٰذا خارج عنه، فلا يكونُ تصرفاً له. وأيضاً لإلفنا منه في موارِد تصرفه ومصادرها عدم الالتفات إلى مثلِ هٰذا الوصف، فهٰذان الطرفان معلوما الحكم.

أما القسمُ الثالث؛ وهو «ما ظُنَّ» أنَّه «مَظِنَّةٌ للمصلحة»، أي: يُوهم[1] اشتمالَه على مصلحة الحكم، وظننا أنه مَظِنَّتُها من غير قطع بذلك، ورأينا الشارِعَ قد اعتبرَه[2] في بعض الأحكام، فهٰذا هو الشبهي، وسُمِّيَ بذلك لِتردده بالشبه بين القسمين الأولين، وهما المناسبُ والطَّردي؛ لأنَّه مِن حيث إنا لم نقطع بانتفاء مناسبته، واشتماله على المصلحة، بل ظننا ذلك فيه أشبه المناسبَ المقطوعَ باشتماله على المصلحة، ومِنْ حيث إنا لم نقطع بمناسبته واشتماله على المصلحة أشبه الطَّرْدِيَّ المقطوعَ بخلوه عن المناسبة المصلحية.

وذلك كما ألحقنا نحن والحنفيةُ «مسح الرأسِ بمسح الخُفِّ في نفي» تكرار المسح «لكونه ممسوحاً»، فقلنا: ممسوح في الطهارة، فلا يُسَنُّ تكرارُه، كمسح الخف، وألحقه الشافعيُّ «بباقي أعضاءِ الوضوء في» إثبات التكرار «لِكونه أصلاً في الطهارة»، فقال: مَسْحُ الرأس أصل في طهارة الوضوء، فسنَّ تكراره قياساً على الوجه واليدين والرجلين.

وفي كل واحد من القياسين[3] جامعٌ وفارق، إذ الأوَّلُ قياسُ ممسوحٍ على

(١) في (ب): توهم.

(٢) في أصول النسختين: اعتبر، ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٣) في (آ): وفي كل من القياس.

ممسوح، فالمسحُ جامع، ولكنه قياسُ أصلٍ على بدل، فهذا هو الفارق، إذ مسحُ الرأس أصل في الوضوء، ومسح الخف بدل فيه عن غسلِ الرجلين، والثاني قياسُ أصلٍ على أصل، فهٰذا هو الجامع، لكنه قياسُ ممسوحٍ على مغسولٍ، فهذا هو الفارق.

ومن أمثلته: قولُنا في الوضوء: طهارة، أو طهارة حكمية، أو طهارة موجبها في غيرِ محل موجبها، فاشترطت لها النيةُ كالتيمم، وإلى هٰذا أشار الشافعيُّ ـ رضي الله عنه ـ بقوله: طهارتان، فكيف يفترِقَانِ؟، وهو كقولِ الصديق رضي الله عنه: لَأُقَاتِلَنَّ مَنْ فَرَّقَ بَيْنَ الصَّلاةِ والزَّكَاةِ[1].

قلتُ: هٰذا أجودُ ما قرر في قياس الشبه وعليه الأكثرون، ولما قرَّرَه الغزاليُّ بمعناه قال: وإن لم يُرد الأصوليون بقياس الشبه هٰذا، فلستُ أدري ما الذي أرادوه، وبم فصلوه عن الطَّرد المحض، وعن المناسب؟!.

قلتُ: حاصلُ الأمرِ أن الوصفَ الشبهي شأنُه أن يكـونَ مرتفعاً عن الطَّردي، وإلا لم يعتبر باتفاق، ومُنحطاً عن المناسب، وإلا لم يختلفْ فيه عند من اعتبر المناسبة. ومن استقرأ أقيسةَ الفقهاء القائلين بالشبه، رأى أقيستَهم تارةً يتخيل فيها الاشتمالُ على المناسبة المصلحية، وتارةً لا يتخيل فيها شيء من ذلك.

قوله: «فالأول قياس العِلّة» إلى آخره. أي: فالأول من أقسام الوصف الثلاثة المذكورة وهي المناسب، والطَّردي، والشبهي.

فالجمعُ بين الأصل والفرعِ بالوصف المناسب هو قياسُ العِلَّة، لأن الحكم ثبت في الفرع بعلةِ الأصلِ، كثبوت التحريم في النَّبيذ بعلة الإسكار التي[2] ثبت بها تحريمُ الخمر، وإثبات القِصاص في المثقل بعلة القَتل العمد

(١) تقدم تخريجه في الصفحة: ٢٦٤.
(٢) في (ب): الذي.

والعُدوان التي ثبت بها في المحدّد، «وكذلك اتباعُ كُلِّ وصف ظهر كونه مناطاً للحكم» بنصٍّ أو إجماع أو غيرِ ذلك، فهو مِن قَبيل قياسِ العِلَّةِ، لأنا لا نعني بقياس العِلَّة إلا اتباعَ مناط الحكم في الجمع بين الأصلِ والفرع به.

«والثاني: طَردي»، وهو الجَمْعُ بين الأصل والفرع بوصف يعلم خُلُوُّهُ عن المصلحة، وعدم التفات الشرع إليه كما سبق من قولهم: مائع لا يُبنى على جنسه القناطر، أو لا[1] يُصاد منه السمك، أو لا[1] تجري عليه السُّفُنُ، أو لا يَنْبُتُ فيه القَصَبُ، أو لا يعوم فيه الجواميسُ، أو لا يزرع عليه الزروع[2]، ونحو ذلك، أو يقال: أعرابي أو إنسان، فوجبت عليه الكفارة قياساً على الأعرابي المذكور في الحديث.

٢٣٦

«والثالث: الشبه»، أي: قياس الشبه وهو الجمع بَيْنَ الأصلِ والفرع بوصف شَبهي، وهو ما نَزل عن المناسب وارتفع عن الطردي، أو ما توهم اشتماله على المصلحة، ولم يقطع بها فيه على ما سبق بيانه والخلاف فيه.

فإن قيل: كُلُّ قياس فهو مشتمل على شَبَهٍ واطّراد، إذ الوصفُ في قياس العِلَّة في الفرع يُشبه الوصفَ في الأصل لأنه مِثْلُهُ، والمثليةُ أَخَصُّ مِن المشابهة، والأعمُّ لازم للأخصِّ، كوصف الإسكارِ في النبيذ هو مساوٍ لوصف الإسكار في الخمر في ماهية الإسكار، وهو مُطَّرِدٌ أيضاً، وكذلك قياسُ الشَّبه الوصفُ فيه مطرد، إذ بدون الاطراد لا يكون شبهاً معتبراً، وإذا كان كُلُّ قياس مشتملاً على الشَّبَه والاطِّراد، فلمَ خُصَّ كل واحد من الأقيسة باسمه العَلَم عليه، كقياسِ العِلَّة والطرد والشبه؟

فالجوابُ: أن كل واحد منها أُضيف إلى أخصِّ صفاته وأقواها، لأن العِلِّيَّةَ أخصُّ صفات المناسب المؤثر، والطردَ أخصُّ صفات الطردي، والشَّبَهَ أخصُّ.

---

(١) في (آ): ولا.

(٢) في (آ): الزرع.

صفات الشَّبهي. وهٰذا كما يقسم الجسمُ إلى نباتي وحيواني وإنساني إضافة لكل قسم منها إلى أخصِّ أوصافه، وهي النباتيةُ في النبات، والحيوانيةُ في الحيوان، والإنسانيةُ في الإنسان.

قال الغزاليُّ: أنواعُ القياس أربعة: المؤثِّر، ثم المناسِب، ثم الشَّبَه، ثم الطردُ، فأدناها الطرديُّ الذي ينبغي أن يُنكره كُلُّ قائل بالقياس، وأعلاها المؤثِّر وهو الذي في معنى الأصل، وهو الذي ينبغي أن يُقِرَّ به كُلُّ مُنكرٍ للقياس. قال: ويُعْرَفُ كونُ المؤثر مؤثراً بنص، أو إجماعٍ، أو سَبرٍ حاصرٍ.

حكم قياس الشبه

قوله: «وفي صحة التمسُّكِ به»، أي: بقياس الشبه «قولان لأحمد والشافعي رضي الله عنهما، والأظهرُ» - يعني من القولين - «نَعَمْ»، أي: يَصِحُّ التمسكُ به «لإثارته[1] الظنَّ خلافاً للقاضي» أبي يعلى وغيرِه في أنه لا يَصِحُّ التمسكُ به.

حُجَّةُ من صحح التمسك به مِن وجهين:

أحدُهما: أنَّه يُثير ظناً غالباً بثبوت حكم الأصل في الفرع، وكلُّ ما أثار ظناً غالباً، فهو متَّبع في العمليات[2]، فالقياسُ الشبهي متَّبع في العمليات[2]، ولا نعني بصحة التمسك به إلا هٰذا.

بيانُ الأولى؛ وهي إثارتُه الظَّنَّ هو أنا إذا رأينا حكماً ثبت في محل مشتمل[3] على أوصافٍ غلب على[4] ظننا أن تلكَ الأوصافَ مشتملة على عِلَّةِ الحكم، ثم إذا رأينا محلاً آخر قد وُجدت فيه تلكَ الأَوْصَافُ أو أكثر، غَلَبَ على ظننا [5] أن هٰذا المحل كذلك المحل في اشتماله على المصلحة، وحينئذ

(١) في البلبل المطبوع: لإفادته.
(٢) في الأصلين: «العلميات»، ولعل الصواب ما أثبتناه.
(٣) تحرف في (ب) إلى: مشكل.
(٤) ساقطة من (آ).
(٥ - ٥) ساقط من (آ).

يغلب على ظننا*) استواؤهما في الحُكْمِ.

بيانُ الثانية؛ وهي أن ما أثارَ الظَّنَّ متبع، بالقياس على العموم وخبرِ الواحد ونحوهما.

الوجه الثاني: أن التعبُّدَ في حُكْمِ الأصل خلاف الأصل، فهو معلَّلٌ بالمصلحة، لكن المصلحة لا منصوص عليها، ولا ظاهرة المناسبة، فتعيَّنَ اشتمالُ أوصافِ المحلِّ عليها، فإذا شارك مَحَلَّ الأصل مَحَلٌّ آخر في تلك الأوصافِ، وجب إلحاقُه به في الحكم، لِغلبة الظن تساويهما فيه، وهذا الوجه في معنى الأوَّل.

قال الشيخُ رشيدُ الدين الحواري في تقرير هٰذا: إن لِلَّه عزَّ وجلَّ في كُلِّ حكم يُثبته سِرّاً وحِكمةً، فهذا الحكم الثابت في الأصل لا يخلُو عن مصلحة، ولا يعرف غير تلك المصلحة، وفي محل الإجماع أوصاف يعرف أن بعضَها لا يخلو عن المصلحة قطعاً، ويُوهِمُ اشتمال البعض على المصلحة، فإذا جَمَعَ بين الأصلِ والفرع بما يُوهم اشتمالُه على المصلحة؛ كان هٰذا قياساً[1] شبهياً.

مثالُه: أن يقولَ: حَرَّمَ الشارِعُ الربا في البر والشعير، فلا يخلو من أن يكونَ حرَّمه لِكونه مكيلاً، أو لِكونه مطعوماً، ونعلم أنه حرَّمه لمصلحة لا نعلم عينَها، لكن الأشبه أن المصلحةَ في ضمن الطعم، لكونه مَظِنَّةَ المصالح الكثيرة، لكونها قِوامَ[2] العالم المعينة على العبادة بخلاف الكيلِ، إذ لا مصلحةَ فيه.

قلت: هٰذا المثال صحيحٌ، لكن تعليل التحريم بالطعم المتضمن لِمصلحة قوام العالم فاسِدُ الوضع، لأن ما كان قواماً للعالم هو مِن أكبر النِّعم،

---

(١) في (آ): مناسباً.

(٢) تحرفت في (آ) إلى: قيام.

فلا يُناسب التحريمَ لأجله، اللهم إلا أن يُقالَ بأنَّه حرم التفاضُلَ تحصيلاً للتناصف في هٰذه النعمة، ودفعاً للتغابُنِ فيها، فيكون ذلك صحيحاً مناسباً، والتعليلُ بالكيل أنسبُ، لأنَّ المعقولَ من تحريم الربا نفيُ التغابُنِ في الأموالِ، وأكلها بالباطل، فإضافتُه إلى ما يتحقق به التفاضلُ وهو الكيلُ والوزنُ أولى.

قال: والفَرْقُ بين الشَّبَه[1] والمناسبة أن المناسبة يتعيَّنُ فيها المصلحةُ بخلاف الشبه، فإنَّ المصلحة فيه مُطلقة؛ يعني مبهمة.

قلت: وحاصِلُ هٰذا الفرق أن المناسبَ يؤثر في عينِ المصلحة، والشَّبه يُؤثِّرُ في جنسها، فبينهما من الفرق نحو ما بين الوصف المؤثر والملائم والغريب.

حجة القاضي في منع التمسك بالشبه وهو القاضي[2] المالكي ـ أحسبه عبد الوهاب[3] ـ؛ هو أن الدليل ينفي العمل بالظن مطلقاً لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾ [النجم: ٢٨]؛ خالفناه في قياس المناسبة للدليل الراجحِ والاتفاق، ففي قياسِ الشَّبه يبقى على موجب الدليل، ولأنَّ الصحابةَ رضي الله عنهم إنما اجتمعت على المناسبةِ لا على الشَّبَهِ، فوجب أن لا يكون حجة.

وأجيب بوجوه:

أحدُهَا: المعارضَةُ بقوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾ [الحشر: ٢]، وقياسُ الشبه نوع من الاعتبار.

---

(١) تحرفت في (آ) إلى: السبر.

(٢) في (ب): وهو قول القاضي.

(٣) هذا يناقض ما سبق من تصريحه بأنه أبو يعلى، وما سيأتي من ذكره «المجرد» و«التعليقة» وهما لأبي يعلى. وقول المؤلف: أحسبه. يدل على عدم تأكده من أنه عبد الوهاب.

والثاني: قولُه عليه السَّلامُ: «نَحْنُ نَحْكُمُ بالظَّاهِرِ»[1] وقياسُ الشبه يُفيد الظاهرَ، فيجبُ الحكمُ به عملاً بالنصِّ.

الثالث: أنه مندرجٌ في عمومِ قول معاذ رضي الله عنه: أَجْتَهِدُ رأيي[2]. وقد صوَّبه النبيُّ ﷺ، فيجب أن يكونَ صواباً.

الرابع: ما أشرنا إليه مِن دِلالة قياسِ إخراجِ الموتى من الأرضِ على إخراج الحبِّ منها على قياس الشبه عند ذكر أدلة أصل[3] القياس.

الخامس: أن القاضي خالف مذهبَه حيث احتج بقياسِ الشبه كثيراً في «المجرد» و«التعليقة الكبرى» وغيرهما.

قوله: «والاعتبارُ بالشبه حكماً لا حقيقة خلافاً لابن عُليَّة، وقيل: بما يظن أنه مناطٌ للحكم».

أنواع قياس الشبه

هذه المسألة ليست مِن مسائل «الروضة»، ومعناها أنه إذا صَحَّ التمسك بقياسِ الشبه، فهل المعتبر بالشبه الحكمي، أو بالشبه الحقيقي، أو بما غَلَبَ على الظن أنه مناطُ الحكم منهما؟ فيه ثلاثة أقوال:

مثالُ الشبه الحكمي: شبه العبد بالبهيمةِ في كونهما مملوكين، والملك أمرٌ حكمي.

ومثال الشبه الحقيقي: شَبَهُهُ بالحُرِّ في كونهما آدميين وهو وصف حقيقي.

قال القَرافي: أوجب ابنُ عُليَّةَ الجلسةَ الأُولى قياساً على الثانية في الوجوب، وهٰذا شبه صوري لا حكم شرعي.

مثالُ الثالث: أنَّا ننظر في البنت المخلوقة من الزنى، فهي من حيثُ الحقيقة ابنته، لأنها خُلِقَتْ من مائه، ومِن حيث الحكم أجنبية منه، لكونها لا

(١) تقدم تخريجه في ٢/٢٣٧.
(٢) تقدم في الصفحة: ١٧٦.
(٣) ساقطة من (آ).

تَرِثه ولا يرثها، ولا يتولَّاها في نكاح ولا مال، ويُحد بقذفها، ويُقتل بها، ويُقطع بسرقة مالها، فنحنُ ألحقناها ببنته مِن النكاح في تحريم نكاحها عليه نظراً إلى المعنى الحقيقي، وهو كونُها مِن مائه، والشافعي ألحقها[1] بالأجنبيَّةِ في إباحتها له نظراً إلى المعنى الحكمي، وهو انتفاءُ آثار الولد بينهما شرعاً، فقد صارَ كُلٌّ من الفريقين إلى اعتبار الوصفِ الذي غَلَبَ على ظنه أنه مناطُ الحكم في الأصل، وهٰذا هو الأشبهُ بالصَّوابِ، لأنَّ الظن واجبُ الاتباع، وهو غيرُ لازم أبداً للشبه حُكماً، ولا للشبه حقيقة، بل يختلِفُ باختلاف نظر المجتهد، فيلزم كُلُّ واحد منهما تارةً، والله تعالى أعلمُ بالصواب.

واعْلَمْ أنَّ قياسَ الشبه ينتفعُ به الناظِرُ في استخراج الحُكم دونَ المناظر لخصمه، لأن الخصمَ لو مَنَعَ حصول الظن من الوصف الشبهي، لاحتاجَ المستدِلُّ إلى بيانِ اشتماله على المصلحة، ولا طريقَ له إلى ذلك إلا السبرُ والتقسيمُ. وحينئذ يبقى قياسُ الشبه واسطة لاغية لا أَثَرَ لها.

---

(١) ساقطة من (آ).

وقياسُ الدلالة: الجَمْعُ بَيْنَ الأصلِ والفرعِ بدليل العِلَّةِ، إذ اشتراكُهُما فيه يُفيدُ اشتراكَهما في العِلَّةِ، فيشتركان في الحُكم نحو: جاز تزويجُها ساكتةً، فجازَ ساخطةً كالصغيرة، إذ جوازُ تزويجها ساكتة دليلُ عَدَمِ اعتبارِ رضاها، وإلا لاعتبر نُطْقُها الدال عليه، فيجوزُ وإن سَخطت لِعدم اعتبار رضاها. ونحو: لا يُجبر العبد على إبقاء النكاح، فلا يُجبر على ابتدائه كالحر، فَعَدَمُ إجبارِه على إبقائه دليلُ خلوصِ حقه في النِّكاحِ، فلا يُجبر على خالصِ حَقِّه في الموضعين.

*   *   *

قياس الدلالة

قوله: «وقياس الدِلالة» هو «الجَمْعُ بين الأصل والفرع بدليل العلّة»، إلى آخره.

اعلم أن القياسَ من حيث التأثير والمناسبة وعدمها ينقسِمُ إلى المناسب، والشبهي، والطَّردي، كما سبق، ومن حيث التصريحُ بالعلة وعَدمه[1] ينقسِمُ إلى قياس العِلَّةِ، وقياسُ الدلالة، والقياسُ في معنى الأصل، كما سبق تقسيمُه.

فقياسُ العلة هو الجمعُ بين الأصلِ والفرع بعلته، كالجمعِ بين النبيذِ والخمر بِعِلَّةِ الإسكار.

وقياسُ الدلالة هو ما ذكر.

والقياسُ في معنى الأصل: هو ما لا فَارِقَ فيه بين الأصل والفرع، أو كان بينهما فارق لا أَثَرَ له.

فقياسُ الدلالة هو «الجمعُ بين الأصلِ والفرع بدليل العِلَّةِ»، لأن «اشتراكهما فيه» ـ يعني اشتراكَ الأصل والفرع في دليلِ العِلَّةِ ـ «يُفِيدُ

٢٣٧

(١) تحرفت في (آ) إلى: وعدمها.

اشتراكَهما في العِلَّةِ» لأن المدلولَ لازمُ الدليل، والدليلُ ملزومٌ له، والاشتراكُ في الملزوم يقتضي الاشتراكَ في اللازم، كالاشتراكِ في الإنسانية يقتضي الاشتراكَ في الحيوانية، وإذا اشتركا في العِلَّة، اشتركا في الحُكم عملاً بالقياس.

ومِن أمثلة ذلك قولُنا في جواز إجبارِ البكر: «جاز تزويجُها ساكتة، فجاز» تزويجُها «ساخطةً كالصغيرة»، لأن «جوازَ تزويجها ساكتة» يدلُّ «على عدم اعتبارِ رضاها»، إذ لو اعتبر رضاها، «لاعتبر نُطْقُها الدَّال عليه»، لكن نطقَها لم يعتبر، فدلَّ على أنَّ رضاها لا يُعْتَبَرُ، وإذا لم يُعتبر رضاها، جاز تزويجُها «وإن سَخِطَتْ»، إذ من لا يُعتبر رضاه في أمرٍ؛ لا فرق بينَ وقوع ذلك الأمر على وَفْقِ اختياره أو خِلافه، كالمرأة لما لم يُعتبر رضاها في الطلاق، جاز عَدَمُهُ في حقها باستمرارها على النكاح، ووجوده يقطعُ نكاحَها به، فقد جَمَعَ في هٰذا القياس بَيْنَ الصغيرةِ والبِكْرِ الكبيرة بدليل عَدَمِ اعتبار رضاهما، وهو تزويجُهما ساكتتين، فهو قياسُ دِلالة لذلك.

ومِن أمثلته قولُنا: «لا يُجْبَرُ العبدُ[1] على» النكاح، لأنه لا يُجبر على إبقائه، يعني استدامته، «فلا يُجبر على ابتدائه كالحر، فَعَدَمُ إجباره على» استدامته دليلٌ على خُلوص حقِّه فيه. وإذا كان الحقُّ في النكاح خالصاً للعبد، لم «يجبر على خالص حَقِّهِ في الموضعين»، أي: في استدامته وابتدائه، كما أن الحُرَّ لما كان النكاحُ حقاً خالصاً له، لم يُجْبَرْ عليه استدامة ولا ابتداءً.

قياس الدلالة ضربان

واعلم أن قياسَ الدِّلالة على ضَربين:

أحدهما: الاستدلالُ بالحكم[2] على العِلَّةِ كما ذكرنا من الاستدلال بالتزويج مع السكوتِ على عَدَمِ اعتبار الرضى في حقِّ البكر، وبعدم الإجبارِ

---

(١) ليست في البلبل المطبوع.

(٢) تحرفت في (ب) إلى: على الحكم.

على الإبقاء على عدم الإجبار على الابتداء في حقِّ العبد، وكقولنا في الوتر: يؤدَّى على الراحلة، فيكون نَفلاً، أو فلا يَجِبُ، كصلاةِ الضحى، فجوازُ الأداء على الراحلة حكم النَّفل، فهو يدلُّ على وجودِ عِلَّتِهِ في الوتر، وذلك لأن الحُكْمَ أثرُ العِلة وملزومها، فدلَّ عليها دلالةَ الأثرِ على المؤثِّر، والملزومِ على اللازم.

الضربُ الثاني: الاستدلالُ بأحد أثري المؤثِّر على الآخر، ويقال: بإحدى نتيجتي علةٍ واحدةٍ على الأخرى، وهو معنى الأول.

ومن أمثلته: قولُنا: القطعُ والغُرْمُ يجتمعان على السارق، أي[1]: إذا سَرَقَ عيناً، ففاتت[2] في يده، قُطِعَ بها، وغَرِمَ قيمتها، لأنها عين يَجِبُ رَدُّهَا مع بقائها، فوجب ضمانُها مع فواتها، كالمغصوب، لأن وجوبَ ردها مع بقائها دل على وجود علّة وجوب الرد، إذ الواجبُ لا بُدَّ له مِن عِلة، والضمانُ عند التلف رَدٌّ لها مِن حيث المعنى، وتلك العِلَّةُ تناسِبُه، وقد ظهر اعتبارُها في الأصل وهو المغصوبُ، والعلة في ذلك كله إقامة العدل بردِّ الحق، أو بدله إلى مستحقه.

ومِن ذلك قولُنا في المُكْرَه: يَأْثَمُ إذا صَدَرَ منه القتلُ، فوجب عليه القِصاصُ كالمكرِه ـ بكسر الراء ـ عند من يوجب القِصاص عليهما وهو الشافعيُّ، فالإثم ووجوبُ القِصاص أثران للقتل[3]، ثم إن وجودَ الإثم يَدُلُّ على عِلَّةِ التأثيم، وعِلَّةُ التأثيم تدل على وجوب القِصاص، لأنه لما أَثِمَ بالقتل، دلَّ على أن الشارع قصد حِفْظَ المحل من القتل بالتأثيم، وإيجاب القصاص يحصلُ هٰذا المقصود وقد ظهر اعتبارُه في الأصل وغيره [4]من صور القتل[4].

---

(١) ساقطة من (آ).

(٢) في (آ): فبانت.

(٣) إلى هنا ينتهي السقط الوارد في النسخة (هـ).

(٤ ـ ٤) ساقط من (آ).

قلتُ: فَحَصَلَ مِن هٰذا أن قياسَ الدلالة تارةً يكون استدلالاً بأثرِ العلة المفرد عليها بلا واسطة، (١وتارةً بأحدِ أثريها عليها بواسطة١) الأثر الآخر.

وأما القياسُ في معنى الأصل، فهو ما سَاوى(٢) الأصل فيه الفرع من غير فارق، أو مع فارق غيرِ مؤثر.

مثالُ الأول: قياسُ الماء الذي صُبَّ فيه البولُ من إناء على الماء الذي بال(٣) فيه شخص.

ومثال الثاني: قياسُ الأَمَةِ على العبد في سِراية العتق، وإلغاءِ فارق الذكورية.

فإن قيل: المثالُ الأول راجعٌ إلى إلغاء الفارق أيضاً لا إلى انتفائه بالكلية، إذ صَبُّ البول في الماء في الفرع كيفية يُفارقُ بها الأصل، لكنها ملغاة، فكيف جعلتموها قسمين؟

فالجوابُ أن الفارقَ في صورةِ العتق بالذكورية يُمْكِنُ أن تُقرر مناسبته على ما سبق، بخلاف الفارقِ في صورة البول في الماء، فإنَّه لا يُمْكِنُ أن تقرر له مناسبة.

ثم إنَّ هٰذا القياسَ ينقسِم(٤) إلى قطعي ـ كما ذكرنا ـ، وإلى ظنِّي، كقياسِ إضافة الطلاق إلى جُزءٍ مُعَيَّنٍ على إضافته إلى جُزءشائع، كقياسِ قولِه: يَدُكِ طالق، على قوله: نصفُك أو ثلثُك أو رُبْعُك طالِق، لأنَّ هذا جزء وهذا جزء، إذ الفرق في هذا يحتمل التأثير بأن الجزء الشائع جعل مَحَلاًّ(٥) للحكم الشرعي كالبيعِ والرهن، فلا يَبْعُدُ أن يكونَ مَحَلاًّ(٦) للطلاق، بخلافِ المعين، بخلاف الفرق في القسمِ الأوَّل، فإن تأثيرَه لا يظهر.

(١ ـ ١) ساقط من (هـ).
(٢) في (آ): شارك.
(٣) ساقطة من (ب).
(٤) ساقطة من (آ).
(٥) تحرفت في (آ) إلى: «محال»، وفي (ب) إلى: «محللاً».
(٦) في أصول النسخ: «محللاً»، ولعل الصواب ما أثبتناه.

تنبيه:

حَيث العلّة الشرعية أمارة يجوزُ أن تكونَ وَصفاً عارضاً، كالشِّدَّةِ في الخمرِ، ولازماً؛ كالنقدية والصِّغَرِ، وفعلاً؛ كالقَتل والسرقة، وحُكماً شرعياً نحو: تَحرُم الخمرُ، فلا يَصِحُّ بَيْعُهَا؛ كالميتة، ومفرداً، ومركباً، ومناسباً، وغيرَ مناسبٍ، ووجودياً، وعدمياً، ويجوزُ أن تكونَ في غيرِ محل حكمها، كتحريمِ نكاحِ الأَمَةِ لِعلة رِقِّ الولد.

ولا تنحصِرُ أجزاؤها في سبعة أوصاف، خلافاً لِقوم، والله أعلم.

* * *

قوله: «تنبيه[1]: حيث العِلَّةُ الشرعية أمارة»، إلى آخره[2].

أحكام العلة الشرعية

هذا ذِكْرُ أحكامِ العِلَّةِ الشرعية[3] وما يجوزُ فيها وما لا يجوز، وقوله: «حيثُ العلةُ الشرعية»: [4]لما كانت العلّة الشرعية[4] «أمارة» جاز فيها[5] ما ذكر من الأمورِ، لأنَّها مُعَرفةٌ للحكم، لا موجبة له، والأمورُ المذكورة فيها لا تُنافي كونها معرفة، إذ لا يَمْتَنِعُ أن يجعل الشارع كُلَّ واحِدٍ من الأمورِ المذكورة علماً على الحكم.

فمن الأمورِ المذكورةِ: «أن تكونَ» العلةُ «وَصفاً عارضاً، كالشِّدةِ في الخمر»[6] هي علة التحريم، وهي وصفٌ عارض، لأنَّه عَرض للعصير بعد أن لم يكن.

---

(١) ساقطة من (ب).
(٢) ذكر هنا في (هـ) عبارة «المختصر» بتمامها.
(٣) ساقطة من (ب) و(هـ).
(٤ - ٤) ليس في (آ) و(ب).
(٥) تحرفت في (ب) إلى: منها.
(٦) في البلبل المطبوع: الخمرة.

ومنها أن تَكُونَ وصفاً «لازماً كالنقدية» في الذهب والفضة، أي: كونهما نَقداً، أي: عِوضاً يُنقد في البيع وغيره من المعاوضات بالأصالة. ولا جَرَمَ مَنْ صحح التعليلَ بالعِلَّةِ القاصرة عَلَّلَ تحريم[1] الربا في النقدين بالنقدية.

وأما الصِّغَرُ، فقد علّل به ثبوت الولاية في المال، والإجبار في النِّكاح، وجعله في «الروضة» من قَبيل الوصف اللازم كالنَّقدية، وهو[2] محل تردُّدٍ، إذ الصِّغَرُ كالواسطة بين العارضِ واللازم، لأنَّه من حيث إنه أصلٌ في الصغير لم يَعْرِضْ بعد أن لم يكن أشبه النقديةَ في اللزوم، وَمِنْ حيث إنه يزولُ بالكِبَر أشبه الشِّدة المسكرة في العروض. وكذلك يجوزُ التعليلُ بالأوصافِ العُرفية كالشرف المناسب[3] للتعظيم والإكرام، وتَحريم[4] الإهانة والخِسة المناسبة[5] لأضداد ذلك.

ومنها: أن تكونَ العِلَّةُ «فعلاً، كالقَتل والسرقة» علل بهما القِصاصُ والقَطع.

ومنها: أن تَكُونَ «حُكماً شَرعياً، نحو» قولنا: «تَحرم الخَمْرُ، فلا يَصِحُّ بَيْعُها كالميتة»، فالعِلَّةُ الجامعةُ بينهما التحريمُ، وهو حكم شرعي عُلِّلَ به حكم شرعي، وهو فسادُ البيع، وخالفَ بعض الأصوليين.

لنا: لا يمتنعُ أن يَجعل الشارعُ بعضَ أحكامِه معرفات لبعض. وقد قررنا أن عِلَلَ الشرع أمارات[6] معرّفات.

احتجوا بوجهين:

أَحَدُهُما: أن شأنَ الحكم[7] أن يكونَ معلولاً، فلو جعل عِلَّةً، لأفضى إلى

(١) ساقطة من (آ).
(٢) في (هـ): وهي.
(٣) في (هـ): والمناسب.
(٤) تحرفت في (آ) إلى: وتحرم.
(٥) ساقطة من (آ) و(ب).
(٦) ليست في (آ) و(ب).
(٧) تحرفت في (ب) إلى: الحكيم.

قلب الحقائق بجعل العِلَّةِ معلولاً والمعلول علة.

الثاني: أن الحكمين متساويان في الحكمية، فَجعلُ أحدهما علة [(1]دونَ الآخر[1)] ترجيح مِن غير مُرَجِّحٍ.

والجوابُ عن الأوَّل: أنَّه غيرُ منافٍ لما نقول، إذ الحكمُ معلول لِعلته[(2)]، وعلةٌ لمعلوله، فيكون علةً ومعلولاً بالإضافة، إذ لا يمتنِعُ أن يكونَ الحكم مناسباً لتعريفِ حكم آخر، وذلك الآخر مناسبٌ لتعريف حكم آخر، كقولِنا في الخمر: نَجس، فلا يجوزُ بَيْعُهُ، كالميتة، ثم نقولُ: لا يجوز بيعُه، فلا يجوزُ رَهْنُهُ، كالحرِّ[(3)]، فالنجاسةُ أثَّرَتْ في عدم جوازِ البيع، وعدم جواز البيع عرف عدم جواز الرهن.

وعن الوجه الثاني: بمنعِ كونه ترجيحاً مِن غير مرجح بل المُـرجِّح المناسبة، [(4]والنجاسة مناسبة[4)] للتحريم في قولنا: نجس فيحرم، ولو عكسنا، فقلنا: حَرَامٌ فينجس؛ لم يَصِحَّ ولم يُناسب، إذ الحريرُ والذهبُ يحرم لبسهما، وليسا نَجسين.

ومنها: أن تكونَ العلةُ وصفاً «مفرداً»، كقولِنا في اللِّواط: زِنا، فأوجب الحدّ كوطءِ المرأة ونحو ذلك. وأن تكونَ وصفاً «مركباً»، كقولنا: قَتلٌ عمد عدوان، فأوجب القِصاصَ كالمُثَقَّلِ، فالعِلَّةُ مركبة من ثلاثة أوصـاف[(5)]، وخالف قومٌ في جوازه.

لنا: أن المصلحةَ قد تتوقَّف على التركيب، فيتعيَّنُ اعتبارُه، كما تتوقَّفُ مناسبةُ القَوَد [(6]في القتل[6)] على كونه عمداً عدواناً، ومناسبة الحد في الزِّنا على

(1 ـ 1) ساقط من (آ) و(ب).
(2) في (هـ): العلية.
(3) في (آ) و(هـ): كالخمر.
(4 ـ 4) ليس في (آ) و(ب).
(5) في (هـ): أصناف.
(6 ـ 6) ساقط من (هـ).

كونه عالماً مختاراً. واحتج الخصمُ بما لا حاصِلَ[1] له وهو شبيه السَّفْسَطة، فلم نَرَ الإطالةَ بذكره.

ومنها أن تكونَ العلةُ وصفاً «مناسباً»، كالقتل والسرقة والقذفِ، والرِّدة والسكر لأحكامها، «وغير مناسِبٍ» كالردة وأكل لحم الجزور ومَسّ الفَرج مع عدم الشهوة لنقض الوضوء.

ومنها: أن تكونَ وصفاً «وجودياً» كما ذكر، وكقولنا: جاز بيعُه، فجاز رَهْنُهُ، «وَعَدَمياً» كقولنا: لا يجوز بيعُه، فلا يجوزُ رهنُه، وفي المسافر والمرأة والعبد لا تَجِبُ عليهم الجُمُعَةُ، فلا تَنعقِدُ بهم[2]، وفي العبد لا يلي أمر ولده، فلا يلي أمرَ غيره، وأشباه ذلك.

ومنها: أن العِلَّةَ «يجوزُ أن تكونَ في غير محلِّ حكمها[3]، كتحريمِ نكاحِ الأَمة، لعلّة رقِّ الوَلد»، فإنَّ رقَّ الولد وصفٌ قائم به[4]، أو معنى إضافي بينه وبَيْنَ سيده، وتحريم نكاح الأمة وصفٌ قائم بالنكاح، أو معنى مُضاف[5] إليه، فبالجملة رِقُّ الولد ليسَ في محل تحريم النكاح. ٢٣٨

وتوجيهُ ذٰلك كله ما ذكرناه من أنَّ عِلَلَ الشرع أماراتٌ على أحكامه[6]، فجاز أن تكونَ هٰذه الأوصافُ بهٰذه الكيفيات أمارات على الأحكام، إذ لا يَلْزَمُ مِن فرض[7] وقوع ذلك محال، ولا مَنَعَ منه سمعٌ، وقد ساعد ذلك في الأمثلةِ المذكورة.

ومما لم يذكر في «المختصر» ولا أصلِهِ تعليلُ الحكمِ بمحله، كتعليلِ

---

(١) في (آ) و(ب): لا يحصل.
(٢) وذلك عند عدم وجود غيرهم.
(٣) في البلبل المطبوع: الحكم.
(٤) ساقطة من (هـ).
(٥) في (آ): إضافي.
(٦) في (آ): أحكامها.
(٧) ليست في (آ).

تحريمِ الخمر بكونه خمراً، وتحريمِ[1] الرِّبا في البُرِّ بكونه بُراً يجوز لما ذكرنا. وخرجه الإمامُ على التعليل بالعِلَّةِ القاصرة، لأن المحلية قاصرة على المحل، كالنقديَّةِ القاصرة على النقد، وهو تخريجٌ حسن، والعلةُ القاصِرة أعمُّ من المحل، لأنَّ المحل ما وُضِعَ له اللفظ، [2]كالخمر والبُرِّ، والعِلَّةُ القاصِرة قد تكونُ وصفاً اشتمل عليه مَحَلُّ النص لم يُوضع له اللفظُ[2] كالنقدية، فكُلُّ محلٍ علة قاصِرة، وليس كُلُّ علةٍ قاصرة محلاً.

واتفقوا على أنَّه لا يجوزُ التعليلُ بالاسم. ذكره القرافيُّ، ولم يُفْصِحْ[3] بالفرق بينه وبَيْنَ التعليل بالمحل، غيرَ أنه قال: لأن الاسمَ بمجرده طردي محض والشرائع شأنُها رعاية المصالح.

قلت[4]: فتحقيقُ الفرقِ يحتمل وجهين:

أحدُهما: أن يكونَ المرادُ التعليلَ بالاسم الجامد الذي لا يُنْبِيءُ عن صِفة مناسبة تَصْلُحُ إضافة الحكمِ إليها[5] بخلاف الخمر الدال على التخمير المناسِبِ للتحريم. وهٰذا يُشْكِلُ بالبُر، فإنه قد جاز التعليلُ به وهو جامد.

الوجه الثاني: أن يكونَ المرادُ التعليلَ بالتسمية، نحو: حرمت الخمر لِتسميتها خمراً، والتفاضل في البُر لتسميته بُراً ونحو ذلك، إذ التسميةُ لا تأثيرَ لها، بخلاف المعنى المستفاد مِن المحل بإشارته إليه[6]، أو تنبيهه عليه، وربما التفت الكلامُ هنا إلى الاسمِ والمسمى، فمن قال: هما واحد، أو متغايرانِ، والمرادُ المسمى الذي هو مدلول الاسم، فحكمه حكمُ سائرِ العلل،

(١) في (آ): وتعليل.
(٢ - ٢) ساقط من (هـ).
(٣) تحرفت في (آ) إلى: «يصح»، وجاء في هامشها: لعله يفصح.
(٤) في (ب): قوله.
(٥) تحرفت في (هـ) إلى: إليهما.
(٦) ساقطة من (هـ).

إن كان مؤثراً، أو مناسباً، عُلِّلَ به، وإلا فلا. ومن أراد الاسمَ الذي هو اللفظ، لم يُعلل به قطعاً.

التعليل بالحكمة

وإذا كان الوصفُ منضبطاً، فالتعليلُ به، وإن لم يكن منضبطاً، فهل يجوزُ التعليلُ بحكمته وهي التي لأجلها صار الوصفُ علةً، وإن شئتَ قلتَ: هي[1] الغاية المطلوبة مِن التعليل؛ وهي جلبُ المصلحة، أو دفعُ المفسدة، كَحِفْظِ المال، والعقل، والنسبِ الذي جعل وصف السكر والسرقة والزِّنا عِلَّةً لوجوب الحدِّ لِتحصيله؟ فيه خلاف.

حجة من أجازه هو أن الوصفَ وسيلةٌ، والحكمة مقصد، وإذا جاز التعليلُ بالوسيلة، فبالمقصد نفسِه أولى.

حجة مَنْ منعه من وجهين:

أحدهما: لو جازَ التعليلُ بالحكمة، [2]لامتنع بالوصفِ، إذ الأصلُ لا يُعْدَلُ عنه إلا عند تعذُّرِه، والحكمة ليست متعذرةً، لكن قد جاز التعليلُ بالوصف مع وجودِ الحِكمة وإمكانِ اعتبارها اتفاقاً، فيلزمُ أن لا يجوز التعليلُ بالحِكمة[2].

الوجه الثاني: لو جاز التعليلُ بالحِكمة، لزم تخلف الحكم عن عِلته، وهو نقضٌ لها، وخلاف الأصل، وهو باطل.

وبيانُ ذلك بمثالين:

أحدُهما: أن وصفَ الرضاع سببُ تحريم النكاح، وحكمتُه صَيرورةُ[3] جزء المرضعة ـ وهو لبنها ـ جزءاً للرضيع أشبه منها الذي صار جزءاً لِولدها الحقيقي، فحرم عليها الرضيعُ بالقياس عليه. وهذا سِرُّ قوله عليه السَّلامُ:

(١) ساقطة من (آ).
(٢ ـ ٢) ساقط من (هـ).
(٣) تحرفت في (هـ) إلى: ضرورة.

«الرَّضَاعُ لُحْمةٌ كَلُحْمةِ النَّسَبِ»[1]. ثم إنَّ صبياً أجنبياً[2] لو أكل قِطعةً من لحم امرأة حتى صارت جزءاً له، لم يَحْرُمْ عليها، مع أن الحِكمة في الرضاع موجودة[3].

المثالُ الثاني: أن حِكمةَ تحريم الزِّنا حفظُ الأنساب من الاختلاط والضياع، فلو علَّلنا التحريمَ ووجوب الحدِّ بها، لزم أن[4] من فرَّ بصبيان صغارٍ عن آبائهم، وغيَّبهم عنهم حتى صاروا رجالاً، ولم يَعْرِفْ بعضُهم بعضاً واشتبهت أنسابُهم، لزمه الحدُّ لوجودِ مقتضيه، وليس الأمرُ كذلك.

قلتُ: المسألةُ محل نظر، والأشبهُ جوازُ التعليلِ بالحِكمة. والجوابُ عن حُجة المانعين يستدعي طولاً وهو ظاهِرٌ للفَطِن.

قوله: «ولا تنحصِرُ». أي: حيث تقرَّرَ أن العِلَّةَ يجوز أن تكونَ مركبة مِن أوصاف، فلا تنحصِرُ «أجزاؤها في» خمسةٍ أو «سبعةِ أوصاف، خلافاً لقومٍ» من الأصوليين في قولهم: تَنْحصِرُ في ذلك، ولعل حُجتهم القياسُ على صفاتِ الله سبحانه وتعالى الذاتية، فإنَّ بعضهم يَحْصُرُها في سبع: العلمِ، والقُدرةِ، والإرادةِ، والحياةِ، والسمعِ[5]، والبصرِ، والكلامِ على خلاف بينهم في ذلك.

---

(١) أخرجه من حديث عائشة: مالك ٢/٦٠١، وأحمد ٦/٤٤ و٦٦ و١٠٢، والبخاري (٢٦٤٦) و(٤٧٩٦) و(٥١٠٣) و(٥١١١) و(٥٢٣٩) و(٦١٥٦)، ومسلم (١٤٤٤)، وأبو داود (٢٠٥٥)، والترمذي (١١٤٧)، والنسائي ٦/٩٩، وابن ماجه (١٩٣٧) بلفظ: «يحرم من الرضاعة ما يحرم من الولادة» وفي رواية: «يحرم من الرضاعة ما يحرم من النسب».

وأخرجه من حديث ابن عباس: أحمد ١/٢٧٥ و٢٩٠ و٣٢٩ و٣٣٩، والبخاري (٢٦٤٥) و(٥١٠٠)، ومسلم (١٤٤٧)، والنسائي ٦/١٠٠، وابن ماجه (١٩٣٨) بلفظ: «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب»، وفي رواية: «يحرم من الرضاع ما يحرم من الرحم».

وأخرجه من حديث علي: الترمذي (١١٤٦) بلفظ: «إن الله حرم من الرضاع ما حرم من النسب».

(٢) ساقطة من (آ).

(٣) في (ب): بوجوده.

(٤) ساقطة من (هـ).

(٥) في (هـ): في السمع.

ولنا: أن المصلحةَ الشرعية كما تَحْصُلُ بالوصف الواحد، وتَقِفُ عليه، فقد تقف على سبعة أوصاف وأقلّ وأكثر، وقياسُها على صفات الله تعالى غيرُ صحيح لوجوه:

أحدُها: أن انحصارَ صفاته عز وجل في عددٍ معلوم غيرُ متفق عليه.

قلنا: التزامُ عدمِ التناهي فيها كذاته سبحانه وتعالى.

الوجه الثاني: أن صفاتِ البارىء جلَّ جلاله واجبة، وأوصافُ العلة الشرعية ممكنة، فلا يَصِحُّ القياسُ لكثرة الفروق المؤثرة بينَ الواجب والممكن.

الوجه الثالث: أن أوصافَ علةِ الشرع تُوجِبُ حكماً حادثاً في محالها[1]، بخلافِ صفات الله عز وجل لتنزُّهِ ذاته عن لحوق الحوادِث لها على ما زعم بعضُ المتكلمين، والله سبحانه أعلم.

(١) في (ب) و(هـ): محلها.

ويجري القياسُ في الأسباب، والكفارات، والحدود، وهو قولُ الشافعية خلافاً للحنفية.

لنا: إجماعُ الصَّحابة رَضِيَ الله عنهم على القياس مِن غير تفصيل، ولأنَّهم قالوا في السكران: إذا سَكِر هَذَى، وإذا هذى، افترى، فَيُحَدُّ حَدَّ المفتري؛ وهو قياس سببي، ولأن منع القياسِ إن كان مع فهمِ المعنى، فَتَحَكُّمٌ وتَشَهٍّ، وإلا فَوِفاق، ولأنَّه مفيدٌ للظن، وهو متبع شرعاً.

قالوا: الكفارات والحدودُ شُرعا لِلزجر، وتكفيرِ المأثم، والقدرُ الحاصلُ به ذلك غَيْرُ معلوم، والحَدُّ يدرأ بالشُّبهة، والقياسُ شُبهة لِظنيته.

وأجيب عن الأول: بأنا لا نقيسُ إلا حيث يَحْصُلُ الظن فيتبع.

وعن الثاني: بالنقض بخبرِ الواحد والشهادة والظواهر والعمومات، والله أعلم.

* * *

جريان القياس في الأسباب

قوله: «ويجري القياسُ»، أي: يجوزُ استعمالُه «في الأسبابِ والكفارات والحدود، وهو قولُ الشافعية، خلافاً للحنفية».

قلتُ: هذه تُرسم في كتب الأصول مسألتين:

إحداهما: إجراءُ القياس في الأسباب وهو مذهبنا ومذهبُ أكثر الشافعية، ومَنَع منه أبو زيد الدَّبوسي والحنفية. قال الآمِدي: وصورتُه: إثباتُ كون اللِّواط سَبباً للحدِّ قياساً على الزِّنا.

قلتُ: وكذا الكلامُ في النَّبَّاش والنَّبيذِ.

قوله: «لنا: إجماعُ الصحابةِ رضي الله عنهم على القياس»، إلى آخره[1].

(١) ذكر هنا في (هـ) عبارة «المختصر» بتمامها.

هٰذه حجةُ من أجاز القياسَ في الأسباب، وهي من وجوه:

أَحَدُهَا: أن الصحابةَ رضي الله عنهم أجمعوا على مشروعيةِ القياس في أحكام الشرع من غير فرقٍ بين بعضها وبعض، ولا تفصيلٍ بين الأسباب وغيرها، وذلك يقتضي عمومَ جوازه فيها[1].

الوجه الثاني: «أنَّهم قالوا في السَّكران»: إنه «إذا سَكِرَ هَذَى، وإذا هَذَى، افترى»، فيجبُ عليه «حَدُّ المفتري، وهو قياسٌ سببي»، أي: قياس في الأسباب، لأنَّ القذف سببُ حدِّ القاذف ثمانين؛ وقد قاسوا عليه السُّكْرَ[2] في كونه سبباً لذلك، والذي أنشأ هٰذا القياسَ علي رضي الله عنه بحضرةِ عمر وغيره[3]، لكنهم لما وافقوا عليه، وصاروا إليه، نُسِبَ إليهم.

الوجه الثالثُ: أن «منعَ القياس» في الأسباب وغيرها، إما أن يكونَ مع فَهم المعنى الجامع بَيْنَ الأصل والفرع، أو لا، فإن كان الأوَّل، فهو تحكم من الخصم، حيث أجاز القياسَ لأجل فهمِ الجامع في غيرِ الأسباب، ومنعه فيها، إذ ليس أولى مِن العكس. وإن كان الثاني، فهو وِفاق مِنَّا ومنهم، لأننا حيث لا نفهم[4] المعنى الجامعَ المصححَ للقياس لا نقيسُ.

الوجه الرابعُ: أن القياسَ في الأسباب ونحوها بشرطه المذكور «مفيدٌ للظن»، والظنّ «متبع شرعاً»، فهٰذا القياسُ متبع شرعاً، فيكون حجةً، ونظم هٰذا الدليل ومقدماته ظاهرة.

قوله: «قالوا»، إلى آخره[5]. هٰذه[6] حجةُ المانعين، وهي مِن وجهين:

---

(١) في (ب): منها.

(٢) تحرفت في (آ) إلى: السكران.

(٣) تقدم تخريجه ص٣٩٣.

(٤) تحرفت في (هـ) إلى: لا يهم.

(٥) ذكر هنا في (هـ) عبارة «المختصر» بتمامها.

(٦) ساقطة من (آ).

أحدُهما: أن الكفارةَ والحد «شُرِعَا للزجر وتكفير المأثم»[1] الحاصل بالمعصية التي هي سببُ الحد، كالقتل والظهار والإفطار ونحوها، «والقدرُ» الذي يحصل به الزجرُ والتكفيرُ «غيرُ معلوم» حتى يُلْحَقَ به غيرُه بالقياس، وحينئذ يكون قياساً على أمرٍ مجهول، وحاصِلُه أن الكفارة والحدود[2] شُرِعَتْ لِحكمٍ، لكن الحكم غيرُ منضبط، لأنها مقاديرُ من الحاجات، وإنما المنضبطُ الأوصافُ، ولهٰذا ترتب الحكم على سببه، وإن لم تُوجد حِكمتُه، كقطع السارق، وإن لم يَتْلفِ المالُ بأن أُخِذ من السارق، وحدّ الزاني وإن لم يَختلط النسبُ بأن كانت[3] عقيماً، أو حاضت، فلم يظهر حَمْلٌ، وإذا كانت الحِكمة غيرَ منضبطة، لم يَجُزِ الجمعُ بها، لأن الجمعَ بغير المنضبط جهالة، وهو لا يجوز.

الوجه الثاني[4]: أن «الحدَّ يُدْرَأ بالشُّبهة»[5] عملاً بالنصِّ، «والقياس شُبهة لظنيته»، أي: لكونه لا يُفيد إلا الظن، فلا يجب الحدُّ معه.

قوله: «وأجيب عن الأول»[6]، إلى آخره[7]. أي: الجواب عما ذكرتموه.

أما عن الأول، «فبأنَّا لا نقيسُ إلا حيث يَحْصُلُ» لنا «الظنُّ» بالقياس، وإذا حَصَلَ الظَّنُّ به، كان متبعاً لما سبق غيرَ مرة، فسواء انضبطت الحكمة، أو لم تنضبط، وغايةُ ما يقدر أَنَّ القياسَ مع عدم انضباط الحكمة خطأ، لكنا مع حصولِ ظنِّ الصواب لنا نَخرج[8] عن عُهدة الاجتهاد عملاً بقوله عليه السَّلامُ:

---

(١) في (هـ): الإثم.
(٢) في (آ): والحد.
(٣) في (آ) و(ب): كان.
(٤) في (هـ): «الثالث»، وهو خطأ.
(٥) في البلبل المطبوع: بالشبهات.
(٦) في البلبل المطبوع: عن الأصل الأول.
(٧) ذكر هنا في (هـ) عبارة «المختصر» بتمامها.
(٨) في (آ) و(ب): مخرج.

«إذا اجْتَهَدَ الحَاكِمُ فَأصابَ، فَلهُ أَجْران، وإنْ أَخْطَأَ، فَلَه أَجْرٌ وَاحِدٌ»[١].

وأما الجوابُ عن الثاني، فبأنه[٢] منقوضٌ «بخبر الواحدِ والشهادة، والظواهر والعمومات»، فإن ذلك كُلَّه يفيد الظن[٣]، وقد ثبت به الحدُّ. وقياس قولكم، إنه لا يثبت به شيء مِن ذلك لأنه ظني، فيكون شبهةً في درء الحدِّ.

٢٣٩ هٰذا آخر ما ذكر في «المختصر» من أدلة هذه المسألةِ وهي منتظمة للاحتجاج على إثباتِ القياس في الأسباب، والكفارات، والحدود على ما وقع في «المختصر»، واقتضاه ترتيبُه ولفظه.

جريان القياس في المقدرات

المسألة الثانية[٤]: على ما فصلناه في الشرح: جريانُ القياسِ في المقدَّرات، والحدود[٥]، والكفارات، كنُصُبِ الزكوات، وعددِ الصلوات والركعات، وأُروشِ الجنايات ونحوها، وحدّ الزاني، والقذف، والشرب، وسائر الكفارات، هو مذهبُ أحمد، والشافعي، وابن القصار[٦] والباجي من المالكية وأكثرِ الناس، خلافاً لأبي حنيفة وأصحابه.

لنا: ما سبق مِن أن إجماعَ الصحابة رضي الله عنهم على القياس مِن غير فرق، ومِن أنّا إذا فهمنا مناطَ الحكم، وأفادنا القياسُ الظن، قِسنا، وإلا فلا.

احتجَّ الخصمُ بنحو ما سبق بأن الأمورَ المذكورة لا يُعقل معنى اختصاصها بما اختصَّت به دونَ ما هو أعلى منه أو أدنى[٧]، كوجوبِ الزكاة في عشرين

---

(١) أخرجه من حديث عمرو بن العاص: أحمد ٢٠٤/٤ و٢٠٥، والبخاري (٧٣٥٢)، ومسلم (١٧١٦)، وأبو داود (٣٥٧٤)، وابن ماجه (٢٣١٤)، والبغوي (٢٥٠٩).
وأخرجه من حديث أبي هريرة: الترمذي (١٣٢٦)، والنسائي ٢٢٤/٨.
وأخرجه من حديث عبد الله بن عمرو: أحمد ١٨٧/٢.

(٢) في (آ): فأنه.

(٣) في (ب) و(هـ): لا يفيد إلا الظن.

(٤) في (هـ): وفي لفظ المسألة الثالثة.

(٥) ساقطة من (هـ).

(٦) ساقطة من (آ).

(٧) في (آ): وأدنى.

مثقالاً دونَ تسعة عشر أو[1] أحد وعشرين، وإيجابِ مئة في الحد دونَ تسعة وتسعين سوطاً أو مئة وسوط، وصيامِ ثلاثة أيام في كفارة اليمين دونَ يومين أو أربعة، وصيامِ ستين يوماً في الظهار ونحوه دونَ أحدٍ وستين، أو تسعة وخمسين، وإذا كانت هذه التخصيصاتُ لا يُعْقَلُ تَعَذُّرُ القياسِ فيها، إذ القياسُ فَرْعُ تعقل المعنى، وإذا انتفى الأصلُ، انتفى الفرع.

والجوابُ بما سبق من أنا[1] حيث لا نفهم المعنى، لا نقيسُ.

قلت: فكأن النزاعَ صار في مسألةٍ أخرى، وهو جوازُ فهم المعنى في الحدود ونحوها، فنحنُ نقولُ: يجوز[2] فهمُه في بعض صورها، فَيَصِحُّ القياسُ عليها إذا تحقق مناطُ حكم الأصل في الفرع، [3]وهم يقولون: لا يجوزُ أن يفهم، فلا يَصِحُّ القياسُ لِتعذر تحقق[4] مناط حكمِ الأصْلِ في الفرع[3].

وحينئذ الأشبه ما قلناه، إذ جوازُ فهم المعنى في ذلك لا يلزَمُ منه محال، ولا ينكره عاقل، فإن[5] كان هذا هو محلَّ الخلاف، وإلا عاد النزاعُ لفظياً لاتفاق الفريقين على امتناع القياسِ في التعبد، وجوازِه حيث عُقِل المعنى، والله تعالى أعلم[6].

قلتُ: قد حصل في «المختصر» في هذه المسائل تداخل بموجب الاختصار. وقد فصلته في الشرح كما رأيت، والله تعالى أعلم.

---

(١) ساقطة من (هـ).
(٢) في (ب): لا يجوز.
(٣ - ٣) ساقط من (هـ).
(٤) في (آ): تحقيق.
(٥) في (آ): فإذا.
(٦) الأظهر في هذه المسألة هو رأي الحنفية، لأن فهم الحكمة من المقدرات أمرٌ متعذر، ولذلك يجمع اللغويون على عدم المجاز فيها، وذلك لتمكنها فيما تدل عليه، والحكمة فيها لا تعلم إلا من صاحب الشرع، فكان عدم القياس فيها أولى وأحرى.

والنفي ضَربان: أصلي: فيجري فيه قياسُ الدلالة، وهو الاستدلال بانتفاء حُكم شَيء على انتفائِه عن مِثْلِه، فيؤكد به الاستصحابُ، لا قياس العلّة، إذ لا عِلَّةَ قَبْلَ ورودِ السمع.

وطارىء: كَبراءة الذِّمَّةِ من الدَّين، فيجري فيه القياسان، لأنه حُكم شَرعي كالإثبات، والله سبحانه أعلم.

* * *

جريان القياس في النفي

قوله: «والنفي ضَربان: أصلي»، إلى آخره[1]. أي: النفي إما أصلي، أو طارِىء، فالأصلي[2] ما لم يتقدَّمه ثبوتٌ، كنفي صلاةٍ سادسة، ونفي صوم شهر غيرِ رمضان ونحو ذلك، فهٰذا «يجري فيه قياسُ الدِّلالة» دونَ قياسِ العِلَّة، والفرقُ بينهما أن الاستدلالَ ممكن موجود قبلَ ورودِ الشرع، ولهٰذا أمكن النظرُ والاستدلال قَبْلَ الشرعِ، لأنَّها مِن آثاره وأحكامه، فلا يتصوَّر وجودها قبله، والمرادُ بقياس الدلالة هاهنا «هو الاستدلالُ بانتفاء» الحكم في «شيءٍ على انتفائه عن[3] مثله»، أو بعدمِ انتفاء[4] خواص الشيء على عدمه.

مثال الأوَّل أن يقالَ: إنما لم[4] يجب الفعل الفلاني لأن فيه مفسدةً خالصة أو راجحة، وهٰذا الفعل الآخر مشتمل على مثل ذلك، فينبغي أن لا يجب.

مثاله: إنما لم تَجبْ صلاة سادسة وحجٌّ[5] ثان في العمر، لما فيه من المفسدة في نظر الشارع، ووجوب صوم شهر ثان، أو وجوب ستة أيام من

(١) ذكر هنا في (هـ) عبارة «المختصر» بتمامها.
(٢) في (هـ): فالأصل.
(٣) ساقطة من (ب).
(٤) ساقطة من (آ) و(هـ).
(٥) في (هـ): وحجة.

شوال فيه مثل تلك المفسدة، فينبغي أن لا يجب، فهٰذا قياسٌ لأحدِ الحُكمين على الآخر في الانتفاء بالاستدلال بجامع ما اشتملا عليه من المفسدة.

مثال الثاني، وهو الاستدلالُ بانتفاء الخواص أن يقالَ: ترتيبُ الوعيد من خواصِّ الوجوب، وهو منتفٍ في صلاة الوتر والضحى، وصوم أيام البيض، فلا تكونُ واجبةً.

وقولنا: «فيؤكّد به الاستصحاب»[1]، أي: إن هٰذا الانتفاءَ مستغنٍ باستصحاب دليلِ العقل النافي عن دليل. وهٰذا الاستدلالُ المذكور عليه[2] إنما وقع مؤكداً لاستصحابِ حال النفي الأصلي حتى لو لم يوجد هٰذا الاستدلالُ على نفي وجوبِ الصلاة السادسة، لكان النفي الأصليُّ مستقلاً بنفي وجوبها.

أما قياسُ العِلَّةِ، فلا يتصوّر في هٰذا، لما سبق، ولأن العلةَ إنما تكونُ لما يتجدَّدُ بعد عدمه، وهٰذا النفي [3]ثابت بالأصالةِ، فلا عِلَّة له إلا إرادة الباريء جلَّ جلالُه عدمَ متعلقه، وهو النفي[3]؛ بمعنى أنه لم يُرِدْ إيجادَه لكن ذلك لا[4] يَصْلُحُ أن تعلَّلَ به الأحكامُ الشرعية.

وأما النفي الطاريءُ، أي: الحادثُ المتجدد بَعْدَ عدمه، «كبراءةِ الذِّمة من الدين» بعد ثبوته فيها، «فيجري فيه القياسان»: قياسُ الدِّلالة[5]، وقياسُ العِلَّة، «لأنه حكم شرعي»، فهو «كالإثباتِ» الشرعي، وذلك لأنَّ النفي الطارِىءَ بالشرع له خواص يستدلُّ بانتفائها على انتفائه، وآثار يستدل بوجودها على وجوده، وكذلك له عِلَلٌ وأسباب يُعلل بها، ويلحق به ما شاركه فيها.

---

(١) في (آ): الاستحباب.

(٢) في (آ): علته.

(٣ - ٣) ساقط من (هـ).

(٤) في (آ): لم.

(٥) في (آ): الاستدلال.

مثالُ الأول ـ وهو قياسُ الدلالة في النفي الطارىء ـ أن يقول: مِن خواص براءة الذِّمَّةِ من الدين أن لا يُطالب به[1] بعد أدائه، ولا يرتفع إلى الحاكم، ولا يحبس به، ولا يُحال به عليه ونحو ذلك، وكُلُّ هذه الخواص موجودة، فدلَّ على وجود براءة الذمة، كما نقول: مِن خواص الملك[1] المطلق جوازُ بيعه وهِبته والتصدقِ والوصيةِ به. وقد انتفت بالعين المغصوبة بالنسبة إلى الغاصب، فدلَّ على عدم ملكه لها، وثبت بالنسبة إلى المغصوبِ منه في الجملة، فدلَّ على ثبوت ملكه لها.

ومثالُ الثاني ـ وهو قياسُ العِلة في النفي الطارىء ـ أن يقالَ: علةُ براءة الذمة مِن دَين الآدمي هو أداؤه، والعبادات هي دَيْنٌ لِلّه عز وجل، فليكن أداؤها عِلة البراءة منها.

وقد دلَّ على صحة هٰذا القياسِ قولُه عليه الصَّلاةُ والسلام: «فَدينُ اللهِ أحقُّ بالقَضاءِ»[2].

ولو قال قائل: إنَّ الحوالةَ بالدين على مليء علةٌ لبراءة ذِمَّة[3] المحيل منه، فلتكن الإحالةُ بدين الله عز وجل علةً لبراءة ذِمَّةِ المكلف منها حتى تجوزَ استنابةُ المكلف غيرَه في أداءِ الفرائض الواجبة عنه، كالصلاةِ المكتوبة، وصومِ رمضان، وحجِّ الفرض ونحوه؛ لكان هذا قياساً صحيحاً في الجملة. وقد ظهرت صحتُه في جواز الاستنابة في دفعِ الزكاة، وفروضِ الكفايات، وصومِ النّذر عن الأموات، وحجِّ التطوع[4]، ونحوه مِن القُرب. وإن أدّى

(١) ساقطة من (آ).
(٢) تقدم تخريجه في ١/٣٧٤.
(٣) ساقطة من (آ) و(ب).
(٤) في (هـ): المتطوع.

اجتهاد مجتهد إلى طردِ القياس في بقية[1] الواجبات، وأمكن أن يأتيَ بدليل أو شُبهة يُعذر[2] بها المجتهد، كان له طَرْدُهُ، لكن [3]المشهورَ بين الأُمَّةِ أن فروضَ الأعيان لا تُقْبَلُ الاستنابَة فيها[3]، ولا الحوالةُ بها على غير من خُوطِبَ بفعلها، وليس ذلك لِفساد القياس المذكور في نفسه، بل لِفوات شرطه، وهو أن الحوالَة إنما تنقل الحق، وتبرأ بها ذمةُ المحيل بشرط رضى صاحب الحق عندَ بعض أهل العلم، وذلك غيرُ معلوم مِن الله تعالى أنه رضي بنقل حقِّه، بل ربما كان المعلومُ عَدَمَ رضاه لتوجه النصوص القاطعة إلى كل مُكلَّفٍ بعينه[4] بأداء ما خُوطِبَ به[5].

وأما من لا يشترط رضى صاحِب الحقِّ في الحوالة، فيمنع صحةَ القياس المذكور لقيام الفارق، وهو أن حقَّ الآدمي المقصودُ منه أداؤه، لا تعبُّدُ عينِ المؤدّي له به، فيقوم غيره مقامَه في ذلك، بخلاف حقِّ الله عز وجل فإن المعتبرَ فيه أمران: أداؤُه وتعبُّدُ المكلَّف به عيناً، وهو أعمُّ[6] الأمرين. فلهذا لم يَصِحَّ أداؤه بنائب، ولهٰذا لما لم يكن المقصودُ مِن فرض الكفاية تعبُّدَ الأعيان به، قام البعضُ فيه مقامَ البعض، فهٰذا مقصودُ الكلام على لفظ «المختصر».

وأشار القرافيُّ في «مختصره» إلى أنَّ في دخول القياسِ في النفي الأصلي أقوالاً ثالثُها المذكور في «المختصر»، وهو دخولُ قياسِ الاستدلال فيه دونَ قياس العلة، وهو المذكورُ في «المستصفى» و«الروضة»، وقد ذكرت[7] توجيهه.

---

(1) تصحفت في (ب) إلى: نفيه.

(2) في (ب): تعذر.

(3 - 3) ساقط من (هـ).

(4) في (ب): نفسه.

(5) ساقطة من (آ) و(ب).

(6) في (هـ): أهم.

(7) في (هـ): ذكر.

أما حجةُ الجوازِ مطلقاً، فقد[1] سبقت في أثناء ذلك، وهو أن يستدل بانتفاء خواصِّ ذلك[2] الفعل على انتفائه في قياس الاستدلال، أو يقال: إنما لم يجبِ الفعلُ الفلانيُّ لتضمنه مفسدة كذا. وهذا[3] الفعل يتضمَّن مثلَ تلك المفسدة، فلا يجب[4] فيه قياسُ العلة.

وحجةُ المنع مطلقاً قد أُشِيرَ إليها أيضاً، وهو أن النفي الأصلي ثابتٌ مستمر بذاته، فيستحيلُ إثباتُه بغيره مِن استدلالٍ أو عِلَّةٍ، لأنه إثباتُ الثابت[5] وهو تحصيلُ[6] الحاصل.

والجوابُ: أما الاستدلالُ، فقد بينا أنه مُؤكِّد للنفي الأصلي، لا مُثْبِتٌ له.

وأما العِلَّةُ، فقد بينا أنه يُمْكِنُ فهمنا بالقياس إلى حكمة[7] الشرع، فَنُعَدِّيها إلى ما ساوى النفي الذي استُفِيدَت منه، كقولنا: إنما لم يُبَح السُّمُّ، لأنه مُضر بالأبدان، مفوِّتٌ لحقوق الله عز وجل منها، ثم تعدَّى ذلك إلى كُلِّ مُضر بالبدنِ، مفوِّت للعبادة منه، كقتل النفس ونحوه، وهذا قياسٌ صحيح مفيدٌ لو لم يَرِدِ النصُّ بمقتضاه، لصح إثباتُ الحكم به، وقد استرسلتُ في هذه المسألة[8] وأطلتُ فيها طلباً للكشف عنها، إذ تصورُها وتركيبُ أمثلتها مِن المشكلات عند كثيرٍ من الناس خصوصاً المبتدىء في هٰذا العلم، والله تعالى أعلم بالصواب. ٢٤٠

---

(١) في أصول النسخ: «قد»، والجادة ما أثبتناه.

(٢) ساقطة من (ب) و(هـ).

(٣) في (هـ): وهو.

(٤) كذا في أصول النسخ، ولعل الأولى أن يقال: فلا يجري فيه قياس العلة.

(٥) تصحفت في (ب) إلى: النائب.

(٦) تحرفت في (هـ) إلى: تحصل.

(٧) في (آ): حكم.

(٨) ساقطة من (آ).

الأسئلة الواردة على القياس

قيل: اثنا عشر:

الأول: الاستِفْسار، ويتوجه على الإجمال، وعلى المعترض إثباتُه ببيانِ احتمالِ اللفظ مَعنيين فصاعداً، لا بيان التساوي لِغيره.

وجوابه بمنع التعددِ أو رُجحان أحدِهما بأمرٍ ما.

* * *

الأسئلة الواردة على القياس

قوله: «الأسئلة الواردة على القياس، قيل: اثنا عشر».

الكلام على هٰذه الجملة في أمور:

أحدُها: أن الأسئلةَ جمعُ سؤال، وهو قياسٌ فيما كان على فُعال ـ بضم الفاء ـ يجمع على: أَفْعِلَة، نحو: غُلام وغُراب وحُوَار ـ لولد الناقة ـ إلا ما عساه يَشِذُّ عن ذلك، والسؤال أصلُه: الطلب.

فمنه سؤالُ الفقيرِ الغنيَّ، والعبدِ للربِّ، وهو أن يطلب منه ما يُصْلِحُه مِن مال أو عَفوٍ[1].

ومنه سؤالُ الاستفهام، نحو: زيدٌ يسأل عن حالِ عمرو، أي: يطلب منه[2] معرفة كيفية حاله، وهو بالجملة طلب مَعرفة حال المُستفهَمِ عنه.

ومنه سؤال الاستفادة، كسؤال المتعلِّم للمعلم كيف يكون، وسؤال العِناد[3] والتعجيز، كسؤال المعترض للمستدل: لم قلتَ كذا وكذا؟ وهو طلب الفائدة[4] أو الدليل، والمراد بالسؤال هاهنا أحد هذين، لأن الأسئلة الواردة

(١) تحرفت في (آ) إلى: عقوبة.

(٢) ليست في (آ) و (ب).

(٣) تحرفت في (هـ) إلى: الصاد.

(٤) في (هـ): لا فائدة.

على القياس قد تكون من مُستفيدٍ يقصد معرفة الحكم خالصاً مما يردُ عليه. وقد تكون من معاند يقصد قطع خصمه وردّه إليه. وقد بينا في أول الكتاب معنى ورود السؤال والنقض ونحوه على محله.

الأمر الثاني: إنما قلت: «قيل: اثنا عشر» لوجهين:

أحدُهما: مُتابعة للأصل، فإنَّ الشيخ أبا محمد هٰكذا قال[1]: قال بعضُ أهل العلم: يتوجه على القياس اثنا عشر سؤالاً.

الوجهُ الثاني: أني قد ذكرتُ عند انقضاء الكلام في الأسئلة المذكورة أن بعضَهم زعم أنها خمسةٌ وعشرون كما سيأتي الكلامُ[2] فيه إن شاء الله تعالى.

الأمرُ الثالث: أنَّ هٰذه الأسئلةَ ليست في[3] «المُستَصفى» بل الغزالي أعرض عن ذكرها، وزعم أنها كالعِلاوة على أصولِ الفقه، وأن موضعَ ذكرها علمُ الجدل.

قلت: ولا شكَّ أن الأصوليين فيها على ضَربين، منهم مَنْ لم يذكرها في أصولِ الفقه إحالةً لها[4] على فَنِّها الخاصِّ بها، كالغزالي وغيره، ومنهم مَنْ ذكرها، لأنها مِن مكملات القياسِ الذي هو مِن أصول الفقه ومكملُ الشيء مِن ذلك الشيء. ولهٰذه الشُّبهةِ، أكثرَ قومٌ مِن ذكر المنطق، والعربية، والأحكامِ الكلامية، لأنها من مواده ومُكمِّلاته.

الاستفسار

قوله: «الأول»[5]، يعني من الأسئلة المذكورة «الاستفسارُ»، وهو طلبُ تفسير اللفظ، وبيان المراد به، «ويتوجه» ـ يعني الاستفسار ـ «على الإجمالِ»، أي: يَرِدُ عليه، ويَسُوغُ للمعترض أن يُطالب بتفسير لفظ المستدل إذا كان مجملاً.

(١) في (هـ): قال الشيخ أبو محمد: قال بعض...

(٢) ساقطة من (هـ).

(٣) في (ب): من.

(٤) في (آ) و(ب): بها.

(٥) ليست في البلبل المطبوع.

وقد سبق تعريفُ المجمل، وذلك لأنَّ المجملَ لا يُفيد معنىً معيّناً، وعند ذلك إما أن يعترض المعترضُ[1] على كُلِّ واحدٍ من معانيه، أو على أحدهما، أو لا على واحدٍ منهما.

والأوَّلُ باطل، لأنه يُفضي إلى التطويل، وانتشار الكلام، وهو خلافُ موضوعِ علم النظر، مثل أن يقولَ المستدل: يجبُ على المطلَّقة أن تَعْتَدَّ بالأقراءِ، فيقول المعترض: إن عَنَيْتَ أنَّها تعتدُّ بالأقراء التي هي الحيض، فمسلَّم، وإن عنيتَ بالأقراء التي هي الأطهارُ، فممنوع، لأن هٰذا تطويلٌ لا ضرورة إليه، بل الأقربُ أن يقولَ: ما عنيتَ بالأقراء؟ فإذا قال: الحيض، أو الأطهار، أجاب بحسب ذلك مِن تسليم أو منع.

والثاني أيضاً باطل، لأنَّه ترجيحٌ مِن غير مرجح، مثل أن يقول في الصورة المذكورة: لا نسلِّمُ أنَّها تَعْتَدُّ بالأقراء، ويُريد به الحيض أو الأطهارَ، فلا يجوزُ ذلك لاستوائهما في دلالة اللفظ عليهما، ولأنَّ المستدلَّ قد يَقْصِدُ تغليطَ المعترض، ليجيبَ عن أحد المعنيين، من غير[2] استفسار، فيقـول هو: أخطأت ليس الأمرُ كذلك، ويريدُ المعنى الآخر.

كما حُكِيَ عن اليهود، أنَّهم سألوا النبيَّ ﷺ عن الروح[3]، وهو لفظ

(١) ساقطة من (آ).

(٢) في (هـ): بغير.

(٣) أخرج أحمد ١/٣٨٩، والبخاري (١٢٥) و(٤٧٢١) و(٧٢٩٧) و(٧٤٥٦) و(٧٤٦٢)، ومسلم (٢٧٩٤)، والترمذي (٣١٤١)، وابن جرير في «جامع البيان» ١٥/١٥٥ من حديث عبد الله بن مسعود قال: بينا أنا أمشي مع النبي ﷺ في حرث وهو متكىء على عسيب، إذ مَرَّ بنفرٍ من اليهود، فقال بعضهم لبعض: سلوه عن الروح، فقالوا: ما رابكم إليه؟ لا يستقبلكم بشيء تكرهونه، فقالوا: سلوه، فسألوه عن الروح، فأمسك النبي ﷺ، فلم يرد عليهم شيئاً، فعلمت أنه يوحى إليه، فقمت مقامي، فلما نزل الوحي قال: ﴿ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً﴾.

وأخرج أحمد ١/٢٥٥، والترمذي (٣١٤٠)، وابن جرير ١٥/١٥٦، والحاكم ـ وصححه على شرط الشيخين ووافقه الذهبي ـ من حديث ابن عباس، قال: قالت قريش لليهود: أعطونا شيئاً نسأل هذا الرجل، فقالوا: سلوه عن الروح، قال: فسألوه عن الروح، فأنزل الله: ﴿ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً﴾ لفظ الترمذي.

مشترك بين القرآن، وجبريل، وعيسى، ومَلَكٍ يقال له: الروحُ، وروح الإنسان الذي في بدنه، ليغلِّطوه بذلك. يعني: إن قال لهم: الروح ملك، قالوا: بل هو روحُ الإنسان، أو قال: روح الإنسان، قالوا: بل هو مَلك أو غيره من مسميات الروح، فَعَلِمَ اللهُ تعالى مكرَهم[1]، فأجابهم مجملاً كسؤالهم بقوله تعالى: ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ [الإسراء: ٨٥]، وهو يتناولُ المسميات الخمسة وغيرها. كذا ذكر صاحب «الإفصاح» في خلق الإنسان. قال: وهذا هو سببُ الإجمال في مُسمى الروح، لا كون حقيقتها[2] غَيْرَ معلومة للبشر، إذ قد دَلَّتِ قواطع الشرع على جسميتها[3]، واستقصىٰ ذلك في كتابه المذكور.

وقد يُجْمِلُ المستدلُّ لفظَه احتياطاً لنفسه، واستبقاءً لها في ميدان النظر مجالاً، بحيث إن توجَّه سؤالُ المعترض على أحد مَعنَيي اللفظ، تخلَّص منه بتفسير كلامه بالمعنى الآخر.

ومثالُه: ما ذكرناه من سؤال اليهودِ عن الروح، غيرَ أنهم كانوا مغالِطين، لا محتاطين.

وَمِنْ أمثلة ذلك: لو قال المستدلُّ: العِدَّةُ بالأقراء، فقال المعترض: لو كان بالأقراء، للزم خلافُ الظاهر، إذ ظاهرُ القرآن أنها تعتد بثلاثةِ قروء كوامِلَ، يعني بالقروء[4] الأطهار، وكمالُها قد يتخلَّف[5] فيما إذا طلَّقها في أثناء طُهْرٍ، فإنها تعتدُّ به قرءاً، فلا يَحْصُلُ اعتدادها بثلاثة قروء كاملة[6]، فيقول المستدلُّ:

---

(١) في (هـ): منكرهم.

(٢) تحرفت في (ب) إلى: لأنه وهو حقيقتها.

(٣) في (هـ): جسمها.

(٤) في (هـ): القرء.

(٥) في (آ): يختلف.

(٦) في (ب): كوامل.

أنا أردتُ بالأقراء الحيض، والكمال لازم فيها، إذ بعضُ الحيضة لا يُعتد به قرءاً، فيكون قد أعد الإجمالَ في أول كلامه؛ للحاجة إلى التفصيل في[1] آخره، فلأجل هٰذه الأمور العارضةِ للإجمال، توجه سؤالُ الاستفسار، ليكون المعترض متكلماً[2] على بصيرة[3]، آمناً من المغالطة والمخاتلة.

قوله: «وعلى المعترض إثباتُه». إلى آخره[4]. أي: وعلى المعترض إثباتُ الإجمال في لفظ المستدل، إذ لا يكفي في ثبوته مجرَّدُ دعواه، لأنَّ ذلك فتحٌ لِبَابِ العِناد، إذ كل معترض لا يَعْجزُ أن يقولَ للمستدِلِّ: لفظُك[5] مجملٌ، فبيِّنْهُ، فَيلْزمُ المستدِل بذلك ما لا يَلْزَمُهُ، إذ الأصلُ عدمه. وإذا ثبت أنَّ على المعترض إثباتَ الإجمال في لفظ المستدل، فطريقُه إلى ذلك أن يُبَيِّن أن لفظه يَحْتَمِلُ «معنيين فصاعداً»، احتمالاً مطلقاً، ولا يلزمه بيانُ تساوي الاحتمالات، لأن ذلك يَعْسُرُ عليه، فتسقُطُ فائدةُ الاعتراض، ولذلك أمثلة:

منها: أن يقولَ في جماعة اشتروا عيناً، فظهرت معيبةً: ليس لِأحدهم الانفرادُ بالردِّ، لأنَّه بان بالمبيع ما بان به جوازُ[6] الانفراد بالرد، فيقول المعترضُ[6]: ما تعني بقولك: بان؟ فإنها مجملة تُستعمل بمعنى: ظَهَرَ، وبمعنى: خَفِيَ، يقال: بَانَ لي الشيءُ، أي: ظهر، وبَانَ فلان عن فلان، أي: غاب، وزال، وخَفِيَ، ومنه: البَيْنُ، والفِراقُ، وغُرَابُ البَيْن.

ومنها: أن يقولَ في المُكره على القتل: لا يجب عليه القِصاصُ، لأنه غيرُ مختار، أو يجب عليه، لأنه مختارٌ أشبه غيرَ المكره، فيقولُ المعترض: ما

(١) تحرفت في (هـ) إلى: إلى.
(٢) ساقطة من (آ) و(ب).
(٣) في (ب): نظيره.
(٤) ذكر هنا في (هـ) عبارة «المختصر» بتمامها.
(٥) في (هـ): لفظ.
(٦) ساقطة من (آ).

تعني بالمختارِ؟ فإن لفظه مُجمل، لأنه يُطلَقُ على ضِدِّ المكره، وهو من فعل شيئاً بحسب ميلِه إليه، وشهوتِه له، مِن غير أن يحملَه عليه غيره، ويُطلق على من فعله بقدرته، من غير مانع له منه في بدنه، وإن كان محمولاً عليه مِن خارج، وهو المكره، فالمكره على القتلِ يقال له: مختار بهٰذا الاعتبارِ الأول

وحاصِلُ الأمرِ أن ضد الاختيارِ: الاضطرارُ، لكن الاضطرار تارةً يكون خارجياً، كالإكراه على القتل ونحوه، وتارةً غير خارجي، كحركة المرتعش وهو مضطرٌ إليها بعارض بدني، لا خارجي، والاختيارُ أيضاً ينقسم إلى مثلِ ذلك، فأيُّ الأمرين تُرِيدُ بالمختار؟.

ومنها: أن يقولَ: يجوز بيعُ لبن الآدميات، لأنه بيعٌ صادف محلَّه، فوجب أن يَصِحَّ، فيقول له[1] المعترِضُ: ما تعني بالبيع، اللّغوي، أو الشرعي؟ وكذلك كُلُّ لفظ له مسمّى لغوي وشرعي، نحو: الصوم، والصلاة، والوضوء، نحو: توضؤوا مِن لحوم الإبل، فيقال: ما تعني بالوضوء[2]؛ الوضوء اللغوي أو الشرعي؟.

قوله: «وجوابُه بمنع التعدد، أو رُجحان أحدِهما بأمر ما». أي: وجوابُ سؤال الاستفسار، أو جوابُ المستدل، أو المعترض عن سؤالِ الاستفسار بوجهين:

أحدُهما: مَنْعُ تَعَدُّدِ[3] احتمالات اللفظ إن أمكن؛ بأن يقولَ: لا نسلم أن لِهٰذا اللفظ إلا مَحْمَلٌ واحد، ويُبين ذلك عن أئمة اللغة، أو بأنا اتفقنا على أن اللفظ يُطْلَقُ على هٰذا المعنى الواحد، والأصلُ عدمُ جواز إطلاقه على غيره، نفياً للمجازِ والاشتراك، فمن ادَّعى إطلاقه عليه، فعليه[4] الدليل.

(١) ساقطة من (آ) و(ب).
(٢) ساقطة من (هـ).
(٣) في (آ): تعداد.
(٤) في (آ) و(ب): فعليل.

الوجه الثاني: أن يُبين رجحانَ اللفظ في أحد المجملين، بأمرٍ ما مِن الأمور المرجحة، إما بالنقل عن أهل اللغة، أو باشتهاره في عرفهم، مثل أن يقول: لفظُ المختار ظاهرٌ فيمن لا حامِلَ له على الفعل مِن خارج. وحينئذ لا يكونُ مُجملاً، وإن أمكنه أن يُبين أن صِدْقَ اللفظ على المجملين بالتواطؤ، والمرادُ القدر المشترك بينهما، نفياً للمجاز والاشتراك، كفاهُ أيضاً، ومتى أجابَ المستدِلُّ عن سؤالِ الاستفسار بأحدِ الأجوبة المذكورة، انقطع المعترضُ بالإضافة إلى هذا السؤال، وله إيرادُ غيره، وإن عَجَزَ عن الجواب، لَزِمَهُ تفسيرُ مراده بلفظه، بأن يقول في المثال الأول: أَرَدْتُ بقولي: بانَ بالمبيع[1] ما بان به جَوَازُ الردِّ؛ ظهر به ما انتفى[2] به جوازُ الرد، فبان الأولى[3] بمعنى: ظهر، وبان الثانية بمعنى: انتفى. ٢٤١

وفي المثال الثاني: أردتُ بالمختار: مَنْ وَقَعَ الفِعلُ بكسبه وقدرته، ولا مانِعَ له في بدنه، وإن كان محمولاً عليه مِن الخارج[4].

وفي المثالِ الثالثِ: أردتُ البيعَ، أو الصوم، أو الوضوء الشرعي، لأنه الحقيقة الشرعية[5] كما سبق.

تنبيه: اعلم أن الإجمالَ في لفظ المستدل؛ إما أن يكونَ من حيثُ الاصطلاح، أو من حيثُ الوضع، فالأوَّل أن يذكرَ في الفنِّ الذي يتكلم فيه ألفاظاً ليست من اصطلاح أهلِه، مثل أن يأتي في القياس الفقهي بلفظ الدور، والتسلسلِ، والبسيط، والهيولىٰ[6]، والمادة، والمبدأ[7]، والغاية، ونحوه من

---

(١) في (آ) و(ب): المبيع.
(٢) تحرفت في (آ) إلى: ما انتهى.
(٣) في (آ): الأول.
(٤) في (ب) و(هـ): خارج.
(٥) ساقطة من (آ).
(٦) في (ب و هـ): الهيولى، بدون واو.
(٧) في (ب): المبدأة.

اصطلاحات المتكلمين والفلاسفة، فيقولُ مثلاً في شهود القتل إذا رجعوا: لا يجب القِصاصُ عليهم، لأن وجوبَ القصاص تجرَّد مبدؤه عن غاية مقصودة، فوجب أن لا يَثْبُتَ، فإن لفظ المبدأ والغاية باصطلاح المتكلمين؛ أشبهُ منهما[1] باصطلاحِ الفقهاء، اللهُمَّ إلا أن يعلم مِن خصمه معرفةَ ذلك، فلا بأسَ، إذ لا غرابة بالنسبةِ إليه.

وأما الثاني ـ وهو الإشكالُ من حيث الوضع ـ، فهو إما مِن حيث الترددُ كالمجملات، وقد مرَّ مثالُها، أو من حيث الغرابة، بذكر وحشي الألفاظِ، كقوله: لا يحل أكلُ الرِّئبال أو السِّيْد، أو السَّبَنْتَى ـ يعني الأسدَ ـ والذِّئب والنَّمِر، لأنه ذو ناب، أو يجوز أكل الدُّغْفل ـ وهو وَلَدُ الفيل ـ أو الهِجْرِسُ ـ وهو وَلَدُ الثَّعلب ـ فيقال له: ما تَعني بذلك؟ لأنَّ ذلك من اللُّغة الغامضة، إلا عن المعنيين بغريب اللغة، فصار كالمجمل الترددي، بجامع عدم فهم المراد. وكذا قولُه في الكلب المُعَلَّم: إذا أكل مِن صيده، لا يَحِلُّ أكلُه، لأنه صيد جارحة لم تُرَضْ، فأشبه غَيْرَ المعلَّم، فإن قولَه: تُرَض، مشتق من الرياضة، وقد يَستغربه[2] بعضُ الناسِ، فله الاستفسارُ عنه.

وشرط توجه سؤال الاستفسار: أن يكونَ اللفظ في مَظِنَّةِ الغموضِ كما ذكرنا.

أما إن كان ظاهراً مشهوراً، مستطرقاً بين الفقهاء، بحيث لا يَغْمُضُ مثلُه على المعترض، كقوله: فُقِدَ الشرطُ، وَوُجِدَ المانعُ أو السببُ، أو هو واجدٌ للماء الطهور، فلا يجوز له التيممُ معه، فيقال: ما تعني بهذا اللفظ؟ فإني لا أفهم معناه، كان معانداً خارجاً عن الإنصاف[3]، أو جاهلاً فَدْماً، لا يَسْتَحِقُّ أن

(١) في (هـ): منها.

(٢) تحرفت في (ب) إلى: يشعر به.

(٣) تحرفت في (هـ) إلى: الأصناف.

يؤهَّل للكلامِ معه.

قال الشيخ رشيدُ الدين الحواري: حقُّ المستفسر[1] أن يقولَ: أي شيء تعني بهٰذا الكلام، لأنه طلبُ المراد من الكلام، ولا يقول مثلاً: ما القتلُ، لأن هٰذا صيغةُ استفهام، والمستدل إنما تصدَّى للإفحام، لا للتعليم والإفهام[2]، والله أعلم بالصواب.

(١) تحرفت في (هـ) إلى: المستقر.
(٢) تحرفت في (آ) إلى: والإفحام.

الثاني: فسادُ الاعتبار، وهو مخالفةُ القياسِ نصاً، كحديث مُعاذ رضي الله عنه، ولأنَّ الصحابةَ رَضِيَ الله عنهم، لَم يَقِيسُوا إلا مَعَ عَدَمِ النص.

وجوابُه بمنع النَّصِّ، واستحقاق تقديمِ القياس عليه، لضعفه، أو عمومه، أو اقتضاء مذهبٍ له.

* * *

فساد الاعتبار

السؤال «الثاني: فسادُ الاعتبار، وهو مخالفةُ القياس نصاً»، أي: يكون القياسُ مخالفاً للنص أو الإجماع، وسُمِّيَ هذا فسادَ الاعتبار، لأن اعتبارَ القياس مع النص أو الإجماع؛ اعتبار له مع دليل أقوى منه، وهو اعتبارٌ فاسدٌ، وظلمٌ، لأنه وضعٌ له في غير موضعه.

مثال ما خالفَ نَصَّ الكِتَاب: قولنا: يُشترطُ تبييت النية لِرمضان، لأنه صومٌ[1] مفروض، فلا يَصِحُّ تبييتُه من النهار، كالقضاءِ، فيقال: هذا فاسدُ الاعتبار[2]، لمخالفته نصَّ الكتاب، وهو قوله تعالى: ﴿وَالصَّائِمِيْنَ وَالصَّائِمَاتِ... أَعَدَّ اللَّهُ لهم مَغْفِرَةً وَأَجْراً عَظِيماً﴾ [الأحزاب: ٣٥]، فإنه يَدُلُّ على أن كُلَّ من صام يَحْصُلُ له الأجرُ العظيمُ، وذلك مستلزم للصحة، وهذا قد صام، فيكون صومُه صحيحاً.

ومثال ما خالف السُّنَّةَ قولنا: لا يصح السَّلَمُ في الحيوان، لأنه عقد[3] يشتمِلُ على الغَرَرِ، فلا يَصِحُّ[4]، كالسَّلَمِ في المختلطات، فيقال: هذا فاسد

(١) ساقطة من (آ).
(٢) ساقطة من (هـ).
(٣) تحرفت في (هـ) إلى: عقل.
(٤) في (هـ): فلا يسلم.

الاعتبار، لمخالفة ما رُوي عن النبي ﷺ أنه رخَّص في السَّلَم [1].

ومثال ما خالف الإجماعَ أن يقول الحنفي[2]: لا يجوزُ أن يُغَسِّلَ الرجلُ زوجته، لأنه يَحْرُمُ النظرُ إليها، فحرم غسلها كالأجنبية فيُقال له: هذا فاسدُ الاعتبار، لمخالفته الإجماعَ السكوتي، وهو أن علياً غسَّل فاطمة، ولم يُنكر عليه، والقضيةُ في مَظِنَّةِ الشُّهرة، فكان ذلك إجماعاً كما سَبَقَ في بابه[3].

قوله: «كحديث معاذ رضي الله عنه» إلى آخره[4]. هٰذا دليل على أن الاستدلالَ بقياس يُخالف النصَّ فاسدُ الاعتبار، وهو[2] من وجهين:

أحدُهما: أن معاذاً رضي الله عنه في حديثه المشهور الذي سبق ذكره[5]، أخَّرَ القياسَ عن النص، وصوَّبَه النبيُّ ﷺ، فدلَّ على أن رُتبةَ القياس بَعْدَ النص، فتقديمُه عليه يجب أن يكونَ باطلاً، وهو المرادُ بفساد الاعتبار.

الوجه الثاني: أن الصحابة رضي الله عنهم على كثرة اجتهاداتهم[6] [7]وفَتاويهم، لم ينقل عنهم أنهم قاسوا، «إلا مَعَ عدم النصِّ»، وكانوا[7] يتساءلون عن النصوص، فإذا وجدوها، لم يَعْدِلُوا عنها، وذلك يَدُلُّ على ما ذكرناه.

---

(١) أخرج البخاري (٢٢٣٩) و(٢٢٤٠) و(٢٢٤١) و(٢٢٥٣)، ومسلم (١٦٠٤)، والترمذي (١٣١١)، وأبو داود (٣٤٦٣)، والنسائي ٧/٢٩٠، وابن ماجه (٢٢٨٠) من طرق عن ابن أبي نجيح، عن عبد الله ابن كثير، عن أبي المنهال، عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قدم النبي ﷺ المدينة وهم يُسلفون بالتمر السنتين والثلاث، فقال: «من أسلف في شيء ففي كيلٍ معلومٍ ووزنٍ معلوم إلى أجلٍ معلومٍ» لفظ البخاري.

(٢) ساقطة من (آ).

(٣) في (ب): قوله.

(٤) ذكر هنا في (هـ) عبارة «المختصر» بتمامها.

(٥) تقدم تخريجه في الصفحة: ١٧٦.

(٦) في (آ): اجتهادهم.

(٧ - ٧) ساقط من (آ).

وثم وجه ثالثٌ لم يذكر في «المختصر» هاهنا، لكِنَّهُ ذكر قبل، وهو أن الظَّنَّ المستفادَ مِن كلام صاحبِ الشرع أقوىٰ من الظن المستفادِ من القياسِ والرأي.

قوله: «وجوابُه بمنع النص»، إلى آخره[1]. أي: وجواب فسادِ الاعتبار، أو جواب المعترض المورد له من وجهين[2]:

أحدُهما: منعُ النَّص الذي ادَّعى أن القياسَ على خلافِه؛ إما منع دلالة، أو منع صحة.

مثالُ الأول: أن يقولَ في مسألة[3] الصَّوْمِ: لا نُسَلِّمُ أن الآية تَدُلُّ على صحة الصَّوْمِ بدون تبييت النية، لأنَّها مطلقة، وقيدناها بحديث: «لا صِيَامَ لِمَنْ لم يُبَيِّتِ الصِّيَامَ مِنَ اللَّيْلِ»[4]، أو يقول: إنها دَلَّت على أن الصَّائم يُثابُ، وأنا أقول به، لكنها لا تدلُّ على أنه لا يلزمه القضاءُ. والنزاعُ فيه، أو يقول: إنَّها دلَّت على ثواب الصائم، وأنا لا أسلِّمُ أن المُمْسِكَ بدون تبييت النية صائم.

ومثال الثاني: أن يقولَ في مسألة السلم: لا نسلم[5] صحة التَّرخيص[6] في السَّلَمِ، وإن سلمنا، فلا نُسَلِّمُ أن اللام فيه للاستغراق، فلا يتناول الحيوان، وإن صَحَّ السلم في غيره.

وأما مسألةُ غَسْلِ الزوجة، فَبِأن نَمْنَعَ صحة ذلك عن علي، وإن سلم، فلا نُسَلِّمُ أن ذلك اشتهر، وإن سلِّم، فلا نسلِّمُ أن الإجماعَ السكوتي حجة،

(١) ذكر هنا في (هـ): عبارة «المختصر» بتمامها.
(٢) في (آ و ب): بوجهين.
(٣) ساقطة من (آ).
(٤) تقدم تخريجه في ١/٥٧٧.
(٥) ساقطة من (هـ).
(٦) في (آ): الترخص.

وإن سلم، فالفرقُ بين علي وغيره؛ أنّ فاطمة كانت زوجته في الدُّنيا والآخرة، فالموتُ لم يقطعِ النكاحَ بينهما، بإخبار الصادق ﷺ، بخلافِ غيرهما، فإنَّ الموتَ يَقْطَعُ نِكاحهما.

الوجه الثاني في جواب فسادِ الاعتبار: أن يُبيِّنَ المستدلُّ أن ما ذكره مِن القياسِ يستحِقُّ التقديمَ على النصِّ الذي أبداه المعترِضُ، إما «لِضعفه»، أي: لكون النصِّ ضعيفاً، فيكون القياس [1]أولى منه، أو لِكون النص عاماً، فيكون القياسُ مخصصاً[1] له، جمعاً بين الدليلين كما سبق في موضعه، أو لكون مذهبِ المستدل يقتضي تقديمَ القياس على ذلك النص، ككونه[2] حنفياً يرى تقديمَ القياسِ على الخبر إذا خالف الأصولَ، أو فيما تعمُّ به البلوى، أو مالكياً يرى تقديمَ القياسِ [3]على الخبر[3] إذا خالفه خَبَرُ الواحـد كما سبق في موضعه.

وبالجملة: للمستدلِّ الاعتراضُ على النَّصِّ الذي يُبْدِيه المعترِضُ بجميع ما يعترض به على النصوصِ، سنداً ومتناً.

تنبيه: فسادُ الاعتبار إنما يَرِدُ على القياس، وكذلك فسادُ الوضع المذكور بعد، بخلاف سؤالِ الاستفسار؛ فإنَّه لا يختصُّ بالقياس، بل يَـرِدُ على النصوص بطريق الأولى[4]، لأنَّ الإجمالَ[5] والغرابة تقع فيها، كما تقع في ألفاظِ القياس.

قال الآمِدي: فسادُ الاعتبارِ يُشبه أن يكونَ حاصلُه راجعاً إلى النزاع في الاحتجاج بجنس الدليلِ المذكور، كما لو استدلَّ الشافعيُّ بالقياسِ على

(١ - ١) مكرر في (هـ).
(٢) في (آ): لكونه.
(٣ - ٣) ساقط من (ب) و (هـ).
(٤) في (ب) و(هـ): أولى.
(٥) في (آ): الاحتمال.

الظاهري، فيقول الخصمُ: ما ذكرتَه فاسدُ الاعتبار، أي: إنك اعتبرتَ ما لا يَصْلُحُ أن يكونَ دليلاً.

قلتُ: هٰذا[1] ليس على إطلاقه، بل إنما يَصِحُّ في الصورة التي ذكرناها[2]، لأنَّ الظاهريَّ هو الذي يُنكر أن جنسَ القياسِ دليل. أما الحنفيُّ إذا استدلَّ عليه بالقياسِ في الحدود ونحوها، مما لا يَثْبُتُ عنده بالقياس، فأورد فساد الاعتبار، فإنَّه لا يُنَازِعُ في كون جنس القياس دليلاً، إنما يُنَازِعُ في كونه دليلاً في هٰذا الحكم الخاص، وقد ظَهَرَ بهٰذا أن سؤالَ فساد الاعتبار، إما أن يكونَ كلياً، كإنكارِ الظاهري ونحوِه الاستدلال بالقياس، أو جزئياً. ثم هو إما عامٌّ، أي: يَرِدُ في عمومِ الأحكامِ، كما إذا استدلَّ بالقياس في مقابلة نصِّ الكتاب، أو السنة، أو الإجماع، كما سبقت أمثلتُه، أو خاصاً، أي: لا يَرِدُ إلا في أحكام[3] خاصة، كما إذا استدلَّ على الحنفي بالقياسِ في الحدود، والكفارات، والأسباب، والمقدرات، ونحو ذلك، فهٰذا أضبطُ أقسامِ فسادِ الاعتبار.

وإذا[4] توجَّهَ سؤالُ فساد الاعتبار على المستدل؛ انقطع مطلقاً، لِتجرُّدِ دعواه عن دليل، بخلاف سؤال الاستفسار، فإنه لا ينقطِعُ مطلقاً، بل بالنسبةِ إلى مقامه الخاصّ.

والفَرْقُ: أن النِّزاعَ هنا لفظي لا يَقْدَحُ في الحكم، بخلاف فسادِ الاعتبار، فإنه قادحٌ في عمدة الحكم، وهو الدليل. ٢٤٢

(١) ساقطة من (آ).
(٢) في (آ): ذكرها.
(٣) في (آ): «الأحكام».
(٤) في (ب): فإذا.

الثالث: فسادُ الوضع، وهو اقتضاءُ العِلة نقيضَ ما علق بها، نحو: لفظ الهِبة ينعقِدُ بِهِ غير النكاح، فلا ينعقِدُ به النكاحُ كالإجارة، فيقال: انعقادُ غيرِ النكاح به يقتضي انعقادُه به لِتأثيره في غيره.

وجوابه بمنع الاقتضاءِ المذكورِ، أو بأن اقتضاءَها لما ذكره المستدل أرجح. فإن ذكر الخصم شاهداً لاعتبار ما ذكره، فهو مُعَارَضَةٌ.

***

فساد الوضع

السؤالُ «الثالث: فسادُ الوضع، وهو اقتضاءُ العِلَّةِ نقيض ما علق بها»[1]، وإنما سُمِّيَ هٰذا فسادَ الوضع، لأن وضعَ الشيء: جعلُه في محل على هيئة أو كيفية ما، فإذا كان ذلك المحلِ، أو تلك الهيئة، لا تُنَاسِبُهُ؛ كان وضعُه على خلافِ الحكمة، وما كان على خلاف الحِكمة يكون فاسداً، فنقولُ هاهنا: إنَّ العِلَّةَ إذا اقتضت نقيضَ الحكم المدّعى أو خلافه، كان ذلك مخالفاً لِلحكمة، إذ مِن شأن العِلَّةِ أن تُناسِبَ معلولَها، لا أنها تُخَالِفُه، فكان ذلك فاسدَ الوضع بهٰذا الاعتبار.

وقد ذكر الآمِديُّ، والبَزْدوي في «جدليهما» لفساد الوضع أنواعاً:

منها: وقوعُ[2] القياسِ في مقابلة النَّصِّ، كقولِ المستدل في إباحة متروكِ التسمية: لأنَّه ذبحٌ صَدَرَ مِن أهله في محلِّه، فأُبيح، كما لو تركها ناسِياً، فَيُقَالُ له: هذا فاسدُ الوضع، لوقوعه في مقابَلَةِ النَّصِّ، والظن المستفادُ منه أعظمُ.

الثاني: وقوعُه فيما لا[3] يُمكن تعليلُه، كاستدلالِ الشافعي على الحنفيِّ

(١) في (هـ): عليها.
(٢) في (هـ): وقع.
(٣) ساقطة من (آ).

في الحدودِ والكفَّارات بالقياس، وحكم الأصل غيرُ معقول.

الثالث: دعوى المعترِضِ إشعارَ الوصف بنقيضِ الحكم، كما تُذْكَرُ أمثلتُه إن شاء الله تعالى.

قلتُ: وقد سبق أنَّ النوعين الأوَّلين مِن باب فسادِ الاعتبار. وذكر النِّيلي أن وقوعَ القياسِ في مصادمة النص قد[1] يُسمى فسادَ الوضع أيضاً. وذكر أيضاً أن العُرْفَ خصَّ اعتبار العِلَّةِ في ضد مقتضاها بفسادِ الوضع، واعتبارها في خلاف مقتضاها بفساد الاعتبار، وسيأتي أمثلةُ الضد والخلاف فيما بعد إن شاء الله تعالى.

قلتُ: المشهورُ في فسادِ الوضع والاعتبار ما ذكر في «المختصر»، والخلاف في ذلك اصطلاحي لا يَضُرُّ، وإطلاقُ كُلٍّ واحدٍ منهما على الآخر لا يُنافي اللغة، بل يُمكن توجيهه فيها.

مثالُ ما علق فيه على العِلة ضد ما تقتضيه[2]: قولُنا في النكاح بلفظ الهبة: لفظ «ينعقِدُ به غيرُ النكاح، فلا ينعقِدُ به النكاحُ»، كلفظ «الإجارة». فيقولُ الحنفيُّ: هٰذا فاسدُ الوضع، لأن «انعقادَ غيرِ النكـاح» بلفظ الهِبة «يقتضي» ويُناسب انعقادَ النكاح به، لكن تأثيره في انعقاد غيرِ النكاح به ـ وهو الهبة ـ دليلٌ على أن له حظاً مِن التأثير في انعقاد العقودِ، والنكاح عقدٌ فلينعقد به، كالهِبة، ويلتزم عليه الإجارة، أو يُفرق بينها[3] وبينَ الهِبة والنكاح إن أمكن.

وَمِنْ ذلك: قولُ الحنفي: قتلُ العَمد كبيرة، فلا يُوجب الكفارة، قياساً على الزِّنا وسائر الكبائر، فيُقال: هٰذا فاسدُ الوضع، لأن كونَه كبيرة يقتضي

---

(١) ساقطة من (آ).

(٢) في (ب) و(هـ): يقتضيه.

(٣) ساقطة من (هـ).

التغليظَ عليه، لا التخفيفَ عنه، وفي إيجابِ الكفَّارة عليـه تغليظٌ، وفي إسقاطِها تخفيف.

وَمِنْ ذٰلك: قولُ الشَّفْعوي في تكرارِ مسح الرأس: مَسحٌ، فَيُسَنُّ[١] فيه التكرارُ، كالمسح في الاستجمارِ، فَيُقَالُ: هٰذا[٢] فاسِدُ الوضعِ، لأنَّ كونَه مسحاً مُشْعِرٌ بالتخفيف، ومناسِبٌ له، والتكرارُ منافٍ له.

ومثالُ ما عُلِّقَ فيه على العِلة خِلاف ما تقتضيه[٣] وليس بضدٍ: قولُنا: فيما دُون النفسِ من الجراحات جنايَةٌ على آدمي، فيضرب بدلها على العاقِلَةِ كالنفس، فيُقال: هٰذا خلاف مقتضى العِلَّة، إذ جنـايةُ الشخصِ تقتضي اختصاصَ ضمانِها به دونَ غيره، عملاً بموجب النَّصِّ والعُرف، وكذلك قولُ الحنفي في أن العبد تتقدَّرُ قيمتُه، لأنه آدمي، فَتقدَّرت[٤] قيمتُه كالحُرِّ، فَيُقَالُ: هٰذا على خلافِ العِلَّة المذكورة، لأنها لا تُشير إلى تقدير.

قلتُ: هكذا ذكر النِّيلي في أمثلة[٥] اقتضاءِ العِلَّة ضدّ حُكمها وخلافه، ولعل فيه نظراً، [٦]فإنَّ تقديرَ القيمةِ وعدمه، واختصاصَ الجناية بالجاني[٦] وعدمه، نحو من اقتضاءِ الكبيرةِ الكفارةَ[٧] وعدمها، وانعقادِ النكاح بلفظ الهِبة وعدمه. وقد سبق بيانُ الفرق بَيْنَ الضِّدين، والخلافين، والمِثْلين، والنقيضين، وبعرض[٨] هذا على ذلك يتبيَّنُ أمرُه.

قوله: «وجوابُه بمنع الاقتضاءِ المذكورِ، أو بأن اقتضاءَها لِما ذكره المستدل

---

(١) في (ب): «فليس».
(٢) في (هـ): هو.
(٣) في (ب): يقتضيه.
(٤) في (آ): فقدرت.
(٥) في (آ): أمثلته.
(٦ ـ ٦) مكرر في (هـ).
(٧) في (ب): والكفارة.
(٨) تصحفت في (آ) إلى: وتعرض.

أرجح». أي: وجوابُ فسادِ الوضع بأَحَدِ أمرين:

إمَّا بأن يمنع المستدِلُّ كون عِلَّته تقتضي نقيضَ ما علق بها، أو بأن يسلم ذلك، لكن يبين أن اقتضاءها للمعنى الذي ذكره، هو أرجح من المعنى الآخر، فيقدم لرجحانه.

مثاله: أن يقول في مسألة الكِتاب: لا نُسَلِّمُ أن انعقادَ الهِبة بلفظها، أو كون لفظ الهِبة يَنْعَقِدُ به غير النِّكاح يقتضي انعقادَ النكاح به.

قولكم: انعقاد غير النكاح به[1] يَدُلُّ على قوته وتأثيره في العقود.

قلنا: إنما يَدُلُّ على تأثيرِه فيما وضع له، وهو الهِبة، أما غيرُه، فلا، لِوجوه:

أحدُها: أن تأثير اللفظ[2] إنما يُنَاسِبُ أن يكونَ في موضوعه، لإشعارِه بخواصه، ودلالته عليها بحكم الوضع، والنكاحُ، والبيعُ، والإجارة لها خَوَاصّ لا يُشعر بها لفظُ الهِبة، فَيَضْعُفُ عن إفادتها، والتأثيرِ في انعقادها به.

الوجه الثاني: أن استعمالَ اللفظ في غيرِ موضوعه[3] تجوُّزٌ، وهو ضعيفٌ بالنسبة إلى الحقيقة، والأصلُ عدم التجوز.

الوجه الثالث: أن قوةَ اللفظ وسلطانه، وظهور دلالته، لما كانت في موضوعه، كان استعمالُه في غيره تفريقاً لقوته، وكالتغريبِ له عن مَوطنِه[4]، فَيَضْعُفُ بذلك عن التأثير.

سلَّمنا أن انعقادَ غيرِ النكاح بلفظ الهِبة يقتضي انعقادَ النكاح به، لكن اقتضاؤه لِعدم انعقاده أقوى مِن اقتضائه لانعقاده، لأنَّ انعقادَ النكاح بلفظ الهبة؛ يقتضي أن اللفظَ مشترَكٌ بينهما، أو مجاز في النكاح عن الهِبة،

(١) ساقطة من (آ).
(٢) في (آ) و(ب): أن تأثيره.
(٣) في (ب): موضعه.
(٤) في (آ): مواطنه.

والاشتراك والمجاز خلافُ الأصل، وما ذكرناه يقتضي نفيَهما[١]، وتخصيص كل عقد بلفظ هو[٢] وَفْق الأصل، وما وافق الأصل يكون أولى مما خالفه.

وعلى هٰذا النمطِ يكونُ الجواب في غير هٰذا المثال، فنقول في مسألة كفارة العَمد: لا نُسَلِّمُ أن الكبيرَة تقتضي التغليظَ، ويدل عليه إن أمكنه؛ بأن للشرع أن يُقابل الكبيرةَ بيسير العقوبة، والصغيرة بعظيم[٣] العُقوبة، كما له أن يَرْحَمَ العاصي، ويُعَذِّبَ الطائعَ، ويُغني الطَّالِحَ، ويُفْقِرَ الصَّالِح. وإنما انقسمت الأفعالُ إلى صغائر وكبائر؛ باعتبارِ اشتمالها على مفاسِدَ صغائر وكبائر. أما أنها تقتضي عقوبات بحسبها صغراً وكبراً فلا. وهٰذا وإن كان متجهاً كما تراه، غيرَ أن المألوفَ مِن الشرعِ يَرُدُّهُ، حيث[٤] جَعَلَ العقوباتِ تابعةً لِصغر الأفعال وكِبرها.

سلمنا أنَّ كونَها كبيرةً يقتضي التغليظَ، لكن لا نُسَلِّمُ أن إسقاطَ الكفارة تخفيف، بل هُوَ تغليظٌ من جهة أنه استحقَّ بالكبيرة قدراً مِن عذاب الآخرة، وتعجيلُ الكفارة يُخفِّفُ[٥] عنه بعضَ ذلك العذابِ، وكان تأخيرُه بكماله عليه إلى الدَّارِ الآخرة أغلظَ في حقِّه، لأن عذابَ الآخرة أشدُّ. وهٰذا كما قلنا: إن المؤمن تُكفَّر عنه ذنوبُه بمصائب الدنيا، ليلقى الله عز وجل نقياً من الذنوب، تخفيفاً عنه، بخلافِ الكفار، فإنَّهم يأكلُون ويتمتعون، ويُعَجَّلُ لهم مَعروفهم في الدنيا، لِيُلاقوا عذابَ الآخرة كاملاً، لم يُخفف منه شيء، تغليظاً عليهم.

وفي هٰذا الموضع بَحْثٌ قد استقصيتُه في كتاب «إبطال التحسين والتقبيح» لم يتَّسِعْ هٰذا المكانُ لذكره، ولا نحن [٦]بصدده إنما نحن[٦] بصدد بيانِ كيفية

---

(١) تحرفت في (ب) إلى: تفهماً.

(٢) في (هـ): وهو.

(٣) في (ب): بتعظيم.

(٤) في أصول النسخ: «وحيث»، ولعل الصواب حذف الواو.

(٥) في (ب): تخفف.

(٦ - ٦) ساقطة من (آ).

السؤال والجوابِ في الصناعة.

وأما الجوابُ في المثالين الآخرين، وهو عن قولِ المعترض: إن جنايةَ الآدمي تقتضي اختصاصَ ضمانِها به، وإنَّ وصف الآدمي لا يُشيرُ إلى تقديرِ قيمته؛ فبنحو ذلك، وهو أن نقول[1]: لا نُسَلِّمُ أنَّ الجنايةَ تقتضي اختصاصَ الضمان بفاعلها، إذ للشرعِ أن يجعل فعلَ زيدٍ أمارةً على تعلق الحكم بعمرو، كما جاز أن يُجعل عملُ زيد في نيابة الحج وغيره من العبادات القابلةِ للنيابة، وإهداء ثواب القرب، وقضاءِ الديون المالية، علماً وأمارة على نفع عمرو، وبراءةِ ذمته.

قلت: لكن هذا خلاف منصوص الشرع[2] ومألوفه، سلَّمنا ما ذكرتُم من الاختصاص، لكن عندنا مناسبٌ[3] راجحٌ، وهو حَمْلُ العاقلةِ عن صاحبهم، تخفيفاً عنه[4]، ورفقاً به، لانقهاره بكثرة الغرامات، لكثرة الجناياتِ خطأً، وصار ذُلك عدلاً عاماً من الشرع، لأنَّ الشخصَ تارة يكون حاملاً، وتارةً يكون محمولاً عنه، وهذه مصلحةُ أعمُّ من المصلحة الذي ذكرتُم، فيجب تقديمُها، وكذلك نقولُ: لا نُسَلِّمُ أن وصفَ الآدمي لا يُشير إلى تقدير قيمته، بل هو يقتضي ذلك، لأن الآدميَّة وصف شريف[5]، وشرفه يقتضي صيانته عن الإهدار، والصيانة تقتضي تقدير بدل نفسه، لئلا يدخلَه الغَرَرُ والجهالةُ، وإذا كانت الأغراضُ من الجمادِ والحيوان تُضبط أبدالُها بأمثالِها وقيمتها، ليرجعَ إليها عندَ حاجةِ التضمينِ، احتياطاً لها مِن دخول الغَرَرِ فيها، فالإنسانُ الذي ٢٤٣

(١) في (آ): يقول.

(٢) في (هـ): الشارع.

(٣) في (ب): بمناسب.

(٤) تحرفت في (آ) و(ب) إلى: عنهم.

(٥) ساقطة من (آ).

هو أشرفُ منها أولى بالاحتياطِ له[1].

سَلَّمْنا عَدَم إشعارِ الوصف بتقدير القيمة، لكن لا نُسَلِّمُ أنه إذا لم يُشْعِرْ بذلك؛ لا يجوزُ لنا أن نَحْكُمَ بالتقدير، بل لنا ذلك، إلحاقاً له بالأصولِ الشاهدة له بذلك كالحُرِّ. وقد قَدَّر[2] الشرعُ بدله، فيلحق العبدُ به، وكذلك المرأةُ تفوض بُضعها، فيعقد عليها بلا مهر، ثم لا بُدَّ منه مقدراً بمهر مثلِها، خصوصاً عِنْدَ الحنفية حيث جعلوا المهرَ حقاً للّه عز وجل، ثابتاً لشرف المحل، لئلا يُسْتَبَاحَ بِلا[3] عِوضٍ، ومَصْرِفُه المرأة، كالزكاة حقّ للّه تعالى، ومَصْرِفُه الفقراء، وإذا شَهِدَتِ الأصولُ للحكم بالاعتبار؛ لم يضر فَقْدُ المناسبة، بناءً على ما سبق من أن عِلَلَ الشرعِ وضعية لا تَلْزَمُها المناسبةُ، بخلاف العقليات والعرفيات.

قوله: «فإن ذكر الخَصْمُ شاهداً لاعتبارِ ما ذكره، فهو معارَضَة». يعني أن المستدلَّ إذا عَلَّل بوصف، فادَّعى المعترضُ أنَّ ذلك الوصف يقتضي نقيضَ الحُكْمِ المدَّعى، وذكر له شَاهِدَاً بالاعتبارِ في اقتضاءِ النقيضِ؛ كان ذلك معارضةً منه لِدليل المستدل، وانتقالاً مِن سؤال فساد[4] الوضع إلى إيرادِ المعارضة، وهو انقطاعٌ، فإن لم يكن انقطاعاً، فهو مستقبَحٌ، لِكونه نشراً للكلام، وانتقالاً من مقام إلى مقام.

مثالُه: أن يقولَ المستدل: لفظُ الهِبة ينعقِدُ به غير النكاح فلا ينعقد به النكاح، فيقولُ المعترض: هذا الوصفُ يقتضي نقيضَ الحكم، إذ انعقادُ غيرِ

---

(1) ساقطة من (هـ).
(2) في (آ) و(ب): قرر.
(3) في (آ): بغير.
(4) في (آ): فاسد.

النكاح به يقتضي انعقادَه به، ويشهد لِذلك أصلٌ بالاعتبار، وهو لفظُ البيع حيث يَنْعَقِدُ[1] به غيرُ البيع، وهو السَّلَمُ والإجارةُ، فإن هٰذا صار خروجاً عن خصوصية فسادِ الوضع إلى طريقِ المناقضة والمعارضَة، حتى صار كأنَّه قال للمستدِلِّ: ما ذكرتَه مِن الدليل، وإن دَلَّ على ما ذكرتَ، لكن عندي ما يُعارِضُه، ويَدُلُّ على خلافه، وهو لفظُ البيع، قد انعقد به البَيْعُ وغيره، فكذا ينبغي أن يَنْعَقِدَ بلفظ الهِبةِ الهِبةُ وغيرُها.

وكذلك في مسألة المسحِ، إذا قال المستدلُّ: مسحٌ، فيسن[2] تكرارُه كمسحِ[3] الاستطابة، فقال المعترض: وصفُك يقتضي نقيضَ حكمك، إذ المسحُ مُشعر بالتخفيف، وهو منافٍ للتكرار، لما فيه من التثقيل، ويشهد لذلك أصلٌ بالاعتبار، وهو مسحُ الخُفِّ، يكره تكرارُه، لما كان مسح الخف[4] مشعراً بالتخفيف، فيقال للمعترض في هذا وأمثاله: أنت منقطع بانتقالك عن فساد الاعتبار إلىٰ المعارضة، فإن سامحه المُسْتَدِلُّ، ولم يُؤاخذه بذلك، فعليه أن يُجيبه بما يُجيب به عن المعارضة.

فيقول[5] في المثال الأول: لا نُسَلِّمُ أن السَّلَمَ والإجارةَ ينعقدانِ بلفظ البيع، حتَّى يجوز مثلُه في لفظ الهبة مع النكاح، سلمناه لكن[6] لا نُسَلِّمُ أن السَّلَمَ والإجارةَ مغايران للبيع، بل هُما نوعان له، إذ البيعُ ينقسم إلى بيع مَنفَعة وهي الإجارة، وإلى بيع عَين موجودة، أو موصوفة، وهو غالبُ أنواعه، أو مَعدومةٍ في الذمة[7]، وهو السَّلَمُ، بخلافِ النِّكاح، فإنه مغايرٌ للهبة، مختصٌّ

---

(١) في أصول النسخ: «لا ينعقد»، ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٢) في (ب): فليس.

(٣) تحرفت في (ب) إلى: لمسح.

(٤) ليست في (هـ).

(٥) في (ب): فنقول.

(٦) ساقطة من (آ).

(٧) في أصول النسخ: أو في معدومة الذمة، ولعل الصواب ما أثبتناه.

عنها بخواص لا يشعر بها لفظها كما سبق.

وفي المثال الثاني: لا نُسَلِّم أن مسحَ الخُفِّ يُكره تكرارُه كما في مُبْدَلِهِ، وهو غسلُ الرجل. سلَّمناه، لكن الفرقَ أن مسحَ الخف إنما يُكره تكرارُه، لكونه مسحاً على الخُفِّ، لا لكونه مسحاً مطلقاً، لأن تكرارَه يَضُرُّ بالخف، ويُتلِفُ ماليتَه، وفي ذلك إضاعةُ مالٍ منهي عنها، وأيضاً ليس هو أصلاً في الطهارة حتى يلحق بنظائره، مما هو أصلٌ فيها بخلاف مسحِ الرأس، فإنه لا مالية فيه تتلفُ، وهو أصلٌ في الطهارة، فَقَرُبَ إلحاقه بنظائره في التكرار، كالوجه واليدين والرجلين.

فحاصلُ المذكور هاهنا في الجواب: إمَّا منعُ حكم المعارضة[1]، أو الفرق بينهما وبينَ حُكم قياس[2] المستدل، على أنَّ في قياس[2] تكرارِ مسحِ الرأس على تكرارِ مسح الاستطابة نظراً، مِن جهة أنه قياسُ أمرٍ تعبُّدِيٍّ على أمر معقول، وشرطُ القياس وجودُ عِلَّةِ الأصل في الفرع، وليس معنى التطهير موجوداً في مسحِ الرأسِ، كوجوده في مسح الاستطابة، بدليل أن الرأسَ يجب مَسْحُهُ مع القطعِ بطهارته، فلم يَبْقَ بيْنَ الأصلِ والفرعِ إلا مُسَمَّى الطهارة، وهو شَبَهٌ لفظي أو معنوي ضعيف، وإنما نحن ذكرنا مثالاً يترتَّبُ عليه السؤالُ والجواب، وما ذكرناه من ضعف القياس لا يَقْدَحُ في ذلك، والله تعالى أعلمُ.

(١) في (ب) و(هـ): المعاوضة.
(٢) ساقطة من (هـ).

الرابع: المنع، وهو منعُ حكم الأصْلِ، ولا ينقطِعُ به المستدِلُّ على الأصح، وله إثباتُه بطرقه؛ ومَنع وجود المدَّعى عِلةً في الأصل فيثبته حساً، أو عقلاً، أو شرعاً بدليله، أو وجود أثرٍ، أو لازمٍ له، ومنع علّيته، ومنع وجودها في الفرع، فيثبتهما بطرقهما كما سبق.

* * *

المنع

السؤال «الرابع: المنع».

قوله: «وهو منعُ حكم الأصل»، ليس المرادُ حصرَ جنس المنع في منع حكمِ الأصل، بل هو على أربعةِ أضربٍ. وشرع في ذكرها واحداً بَعْدَ واحد:

أولها: «منعُ حُكمِ الأصل».

الثاني: «منعُ وجود المدّعى عِلَّة»[1]، أي: منع وجود الوصف الذي ادَّعى المستدلُّ أنه العِلَّةُ في الأصل.

الثالث: منعُ كونه عِلة[2] في الأصل.

الرابع: منعُ وجوده في الفرع، فكأنَّه قال: المنع، وهو ينقسم إلى منعِ حكمِ الأصل، ومنعِ وجود العِلَّة فيه، ومنع عِلِّيَّة[3] الوصف، ومنع وجوده في الفرع.

ومثالُ ذلك فيما إذا قلنا: النبيذُ مُسكرٌ، فكان حراماً قياساً على الخمر، فقال المعترض: لا نُسَلِّمُ تحريمَ الخمر، إما جهلاً بالحُكم، أو عِناداً، فهٰذا منعُ حكم الأصل. ولو قال: لا أُسَلِّمُ وجودَ الإسكار في الخمر؛ لكان هٰذا منع

(١) في «البلبل»: عليته.
(٢) ساقط من (هـ).
(٣) في (آ): علة.

وجود المدعى[1] عِلَّةً في الأصل. ولو قال: لا أُسَلِّمُ أن الإسكارَ عِلَّةَ التحريم، لكان هٰذا منعَ علية الوصف في الأصل، ولو قال: لا أُسَلِّمُ وجودَ الإسكار في النبيذِ؛ لكان هذا[2] منعَ وجودِ العِلَّة في الفرع، ففي الأصل ثلاثةُ منوع، وفي الفرع منعٌ[3] واحد.

قوله: «ولا ينقطِعُ به المستدل على الأصح»، أي: لا ينقطِعُ المستدل بمنع حكم الأصل على أصحِّ الأقوال فيه، وهي أربعة:

أحدُها: ينقطِعُ، لأنا لو مكنَّاه من الكلام على الأصلِ وإثباته[4] بالدليل، لانتشر الكلامُ، وانتقل إلى مسألة أُخرى.

مثالُه: لو قال حَنبلي في جلدِ الميتة: إنَّه نجسٌ، فلا يَطْهُرُ بالدِّباغِ، كجلد الكلب، فقال الحنفي: لا أُسلِّم حكمَ الأصل؛ وهو أن جلدَ الكلب لا يطهر بالدباغِ بل يَطهر عندي، فشرع المستدِلُّ يقول: الدليلُ على أن جلد الكلب لا يطهر: أنه حيوان نجسُ العين، فلا يطهر جلدُه بالدباغ، كجلدِ الخنزير، فقد خرج عن محل النِّزاع، وهو جلدُ الميتة إلى غيره، وقد يتسلسل المنع، مثل أن يمنع[2] المعترض الحكمَ في جلد الخنزير، أو الوصف[5] في جلد الكلب، فيخرج قانونُ النظر عن وضعه.

القولُ الثاني: لا ينقطِعُ المستدلُّ بذلك.

القولُ الثالث: إن كان المنعُ جلياً في مذهب المعترض، مشهوراً، يَعْلَمُهُ غالبُ الفقهاءِ، انقطع المستدِلُّ، وإن كان خفياً لا يَعْلَمُهُ إلا الآحادُ والخواص،

---

(١) في (ب): المنع.

(٢) ساقطة من (آ).

(٣) تحرفت في (هـ) إلى: مع.

(٤) في (هـ): إثباته، بدون الواو.

(٥) في (آ): والوصف.

لم ينقطع.

والفرقُ: أن خفاءَ المنع يكونُ عذراً له، فَيُمَكَّنُ من الاستدلالِ عليه، ولا يُحْكَمُ بانقطاعه، بخلاف المنع الجليّ، فإنَّه يُعَدُّ كالمفرط إذا قاس على أصلٍ ممنوع، حيث عرض الكلامَ للتسلسل والانتشار.

وقد مثّل المنع الجلي بقوله: لا يُقْتَلُ الحُرُّ بالعبدِ للتفاوت بينهما، قياساً على المسلم بالذمي، فإنَّ ذلك ممنوع عندَ الخصم، وهو جَلي، مِن مذهبهم أنَّهم يقتلون المسلم بالذمي.

وكقولنا: يُقضى على الغائب، وإن كان في ذلك نوعُ نقصٍ بالنسبة إلى القضاء [(١]على الحاضر، كما يقضى بالشاهد واليمين، وإن كان فيه نوعُ نقص بالنسبة إلى القضاء[١)] بشاهدين، فإنَّ القضاءَ بشاهد ويمين ممنوع عندهم منعاً جلياً مشهوراً.

ومثل المنع الخفي بقولنا في تعيين النيةِ لرمضان: صوم واجب، فيجبُ تعيينُ النية له، كالقضاء، وقولنا في الوضوء: عبادة، فيفتقر إلى النية، كالتيمم، فإنَّ المنعَ في ذلك خَفي، إذ منع احتياج القضاء إلى النية إنما هو على مذهب زُفَرَ. وأما افتقارُ التيمم إلى النِّيَّةِ، فلا أَعْلَمُ عندهم فيه خلافاً.

والتحقيقُ: أن خفاءَ المنع وظهورَه يختلِفُ باختلاف المستدِلِّ في علمه، واطلاعه على أقوالِ الناس، وظهور ذلك عليه بأماراته[(٢)]، فيُقال له: هذا لا يخفى على مثلك، فهو جلي في حَقِّكَ، لكن على هذا إشكال، وهو أن المستدلَّ إذا ادَّعى خفاءَ ذلك عنه، فقد ادَّعى ممكناً، والأصل على وَفْقه، وهو عَدَمُ علمه، فلو حُكِمَ بانقطاعه بذلك، لأفضى إلى تكذيبه، فالأشبهُ على هذا أن يُرْجَع إلى قوله في ذلك. إن قال: علمتُ المنعَ، انقطع، وإلا فلا. ويلزمُهُ

(١ - ١) ساقط من (آ).

(٢) في (ب): بأمارته.

الصِّدْقُ في ذٰلك على هٰذا القول.

أما ضبطُ خفاء المنعِ وظهوره بما يَعْلَمُهُ غالبُ الفقهاء، فهو وإن كان قريباً، لٰكِنَّه متفاوتٌ جداً، إذ غالبُ الفقهاء يتفاوتون في معرفة مذهب خصمهم، كما يتفاوتون في معرفة مذاهبهم، وقد يَبْلُغُ الفقيه رُتبةَ الاجتهاد، ويخفى عنه غالبُ مذهب غيره. ٢٤٤

وبالجملة: في هٰذا القولِ التفصيلي نَظَرٌ.

القولُ الرابعُ: الرجوعُ في ذلك إلى عُرْفِ[1] أهلِ بلد المناظرة، إن كانوا يعدون مَنْعَ حكم الأصلِ انقطاعاً، انقطع؛ وإلَّا فلا، إذ للجدلِ مراسِمُ وحدودٌ مصطلح عليها، فينبغي الوقوفُ معها[2].

وقال الآمِدِيُّ: إن لم يكن للمستدِلِّ مَدْرك، يعني طريقاً إلى إثباتِ الحكم غير القياس على الأصل الممنوع، جاز، ولا يكونُ منقطعاً بالمنع، وإن كان له مَدْرَكٌ غيره، فإن كان المنعُ خفياً، لم ينقطِعْ، وإلا انقطع. وهذا تفصيلٌ جيِّدٌ ذكره في «الجدل».

واختار في «المنتهى»: أنه لا يكونُ منقطعاً على الإطلاق، وهو مذهبُ الأكثر، والذي صُحِّحَ في «المختصر».

ووجهُهُ: أن حكمَ الأصل أحدُ أركان القياس، فإذا امتنع، كان له إثباتُه بالدليل، كغيره مِن أركانه، مثل أن يقول الحنبليُّ في ضمان العاريَّة: أثبت يَدَهُ على مال الغيرِ لِغرض نفسه، من غير سابقة استحقاق، فَضَمِنَ[3]، قياساً على الغاصب، فيقول الحنفي: لا أُسَلِّمُ أن الغاصبَ يجب عليه الضمانُ عندَ فواتِ المغصوب، بل يُخَيَّرُ المالكُ، إن شاء صَبَرَ حتَّى يَعُودَ العبدُ، أو توجد الضَّالَّةُ،

(١) في (ب): معرفة.
(٢) في (ب): عليها.
(٣) في (آ): فيضمن.

وإن شاء أخذ القيمةَ، ويملِكُ الغاصِبُ العين، بحيث إذا عادت كانت له، فيقولُ المستدل: الدليلُ على أن الغاصِبَ يجب عليه الضَّمانُ: أن الغصبَ أكلُ مالٍ[1] بالباطلِ، وهو منهي عنه، فيكونُ حراماً، فيجب تركُه بردِّ المغصوب على مالكه، وما وَجَب ردُّه مع بقائه، وجب رَدُّ قيمته عند فواته، لأنها بَدَلُه. وأيضاً قوله عليه السَّلامُ: «وعَلى اليَدِ ما أَخَذَتْ حَتى تُؤَدِّيَ»[2] لكن هذا يتناولُ الفرعَ المتنازعَ فيه، فلا يَصِحُّ القياسُ معه، وإن شاء، أجابَ عن تملُّكِ الغاصبِ العين بالقيمة، بقوله عليه السَّلامُ: «لا يَحِلُّ مَالُ امرِىءٍ مُسْلِمٍ إلاَّ عَنْ طِيبِ نَفْسٍ مِنْهُ»[3] وهو نصٌّ، فلا يُسمع الاجتهادُ معه.

وكذا لو قال المستدلُّ: يجب غسلُ ولوغِ الخنزيرِ سبعاً، قياساً على نجاسة الكَلْبِ، فقال الحنفيُّ: لا أُسَلِّمُ[4] الحكم في الكلب، وإنما يغسل عندي[5] ثلاثاً. أو يكاثِرُ، فيقول المستدلُّ: الدليلُ على غسل نجاسة الكلب سَبعاً: قوله عليه السلام: «إذا وَلَغَ الكَلْبُ...» الحديث[6].

---

(1) في (آ): الغاصب أكل مالاً.

(2) تقدم تخريجه في ٤٦٨/٢.

(3) حديث صحيح. أخرجه من حديث أبي حرة الرقاشي عن عمه حذيم بن عمرة السعدي: أحمد ٧٢/٥-٧٣، والنسائي في «الكبرى» كما في «التحفة» ٥٨/٣، والدارقطني ٢٦/٣، والبيهقي ١٠٠/٦، وأبو يعلى كما في «مجمع الزوائد» ١٧٢/٤، وفي سنده علي بن زيد بن جدعان، وهو ضعيف.

وأخرجه من حديث أبي حميد الساعدي: أحمد ٤٢٥/٥، والطحاوي في «شرح مشكل الآثار» ٤١/٤-٤٢، وفي «شرح معاني الآثار» ٢٤١/٤، والبيهقي ١٠٠/٦ و٣٥٨/٩، وصححه ابن حبان (١١٦٦). ورواه البزار (١٣٧٣) وقال بإثره: إسناده حسن، وقد رُوي من وجوه عن غيره من الصحابة، وقال الهيثمي في «المجمع» ١٧١/٤ بعد أن نسبه لأحمد والبزار: ورجال الجميع رجال الصحيح.

وأخرجه من حديث عمرو بن يثربي: أحمد ٤٢٣/٣ و١١٣/٥، والدارقطني ٢٦/٣، والطحاوي في «المشكل» ٤٢/٤، و«المعاني» ٢٤١/٤، والبيهقي ٩٧/٦ وهو حسن في الشواهد.

وأخرجه من حديث ابن عباس: البيهقي ٩٧/٦، وهو حسن أيضاً في الشواهد.

(4) في (هـ): نسلم.

(5) في (آ): عندك.

(6) تقدم تخريجه في ٢٢٧/٢.

قوله: «وله إثباتُه بطرقه»، أي: إذا منع المعترضُ حكمَ الأصل، لا ينقطِعُ المستدلُّ، وله إثباتُه بطرقه من نصِّ كتابٍ، أو سُنةٍ، أو إجماعٍ، أو قياسٍ على أصلٍ (1آخر نحو1) ما تَقَدَّمَ.

قوله: «ومنع وجود المدعى عِلَّة[2] في الأصل». هٰذا هو المنعُ الثاني، وقد سبق مثالُه.

قوله: «فيثبته»، أي: إذا منع المعترضُ وجودَ الوصفِ في الأصل، فيثبته المستدلُّ «حِساً، أو عقلاً، أو شرعاً»، أي: يُثبته بالحسِّ، كالقتل والغَصب والسرقة، فإنها أمورٌ محسوسة، أو بالعقل؛ كالعدوانية، أي: كون القتل عدواناً. والشدة مطربة، فيقولُ المعترضُ: لا أُسَلِّمُ أن[3] هٰذا القتل عُدوان، وأن[4] هٰذا الشرابَ مسكر، (5فإن كون القتل عدواناً والشراب مسكراً5)، يُعرف بالعقل بدورانِ زوالِ العقل مع شربه وجوداً وعدماً، أو بالشرع، كالطهارةِ والنجاسة، والحِلّ والحرمة، في قولنا: طاهر، فجاز بيعُه، أو نجس، فلا يجوزُ بَيْعُهُ، ونحو ذلك من الأحكام الشرعية.

وقوله: «بدليله، (6أو وجودِ أثرٍ، أو لازم له»، أي: يثبت الوصف إذا منعه بدليله6) من حِسٍّ، أو عقلٍ، أو شرع، كما ذكرنا، أو بالاستدلالِ على وجوده بوجود لازمٍ له، أو أَثَرٍ من آثاره.

والصوابُ أن يُقَالَ: بوجود أثرٍ، أو أمرٍ ملازمٍ له، أو بوجودِ ملزومه، لأنَّ

(1 ـ 1) ساقط من (هـ).

(2) في «البلبل»: علته.

(3) في (هـ): أن.

(4) ساقطة من (هـ).

(5 ـ 5) ليس في (آ) و (هـ).

(6 ـ 6) ساقط من (هـ).

وجودَ اللازم لا يَدُلُّ على وجودِ الملزوم، بخلافِ الأثر، فإنَّه ملزومٌ للمؤثر، فيَدُلُّ عليه دلالةَ الملزوم على لازمه، والأمرُ الملازم للشيء لا يَنْفَكُّ[1] عنه، يَدُلُّ عليه، كملازمة وجودِ النهار لِطلوع الشمس، وطلوع الشمس لِوجود النهار.

وهٰكذا عبارةُ الشيخ أبي محمد: وقد يقدر[2] على ذلك بإثبات أثرٍ، أو أمر يُلازمه، وهو أجودُ مِن عبارة «المختصر» لما ذكرناه، وذلك كدلالة تحريمِ القتل على كونه عمداً، لأن العَمْدَ مِن لوازم التحريم، ودلالة الدية على القتل، لأنها من آثاره، ودلالة وجوب الحد على انتفاء الشبهة، (3لأنَّ انتفاءَ الشبهة3) لازمٌ لوجوب الحدِّ، وكلُحوق النسب على عدمِ وجوب الحدِّ، لأن لحوقَ النسب من آثار الوطءِ الذي ليسَ بحرام، وكدِلالة فسادِ العقل على إسكارِ الشراب، وجواز البيع على الطهارةِ، وعدمِ جواز الاستصحاب في الصلاة على النجاسة، وأشباه ذلك.

قوله: «ومنع عِلِّيته، ومنع وجودها[4] في الفرع». هٰذان المنعان الآخران، أي: ومن الممنوع منع عِلَّة[5] الوصف، أي: منع كونه عِلةً في الأصل، ومنع وجوده في الفرع كما سبق مثالُه، فيثبتهما المستدلُّ بطريقهما[6] «كما سبق» إشـارةً إلى ما تقـدَّم، من أدِلَّة إثبـاتِ كون الـوصف علةً، وهي النَّصُّ، والإجماعُ، والاستنباطُ بالمناسبة، والسبرُ، والدوران، ونحو ذلك وإلى ما تقدَّم أيضاً مِن دليل وجود العلة في الفرع من إلغاء الفارق، وهو تنقيحُ المناط ونحوه، .

---

(1) في (ب): لا ينقل.

(2) في (ب) و(هـ): تقدر.

(3 - 3) ساقط من (آ).

(4) في (آ) و(ب): ووجوده.

(5) في (ب): «غلبة»، وفي (هـ): «علية».

(6) في (ب): بطرفيهما.

فلو قال المستدلُّ: النبيذُ مسكر، فَحَرُمَ كالخمر، فقال المعترضُ: لا نُسَلِّمُ أن الإسكارَ عِلَّةٌ، ولا أنه موجود في النبيذ. لكان للمستدل أن يقولَ: الدليلُ على أن الإسكارَ عِلَّةُ التحريم أنَّه مناسب له، لإفضائه إلى مصلحة صيانةِ العقولِ عن الفساد، ولأنَّ تحريمَ الخمر إمَّا للونه[1]، أو مَيعانه، أو إزباده، أو كونه مِن العنب، أو لإسكاره، والأوصاف كُلُّها طردِيَّةٌ إلا الإسكار، فكان هو العِلَّة، وهو موجود في النَّبيذ، بدليل الوجدان والعقل، فإن الشاربَ له يَجِدُ النشاطَ، وغروب العقل، ودبيبَ الأعضاء، وكذلك يرى زوالَ العقل يدور معه وجوداً وعدماً، وذلك دليلُ كونِه مسكراً، والله تعالى أعلم بالصَّواب.

---

(١) تحرفت في أصول النسخ إلى: «لكونه»، والصواب ما أثبتناه.

الخامس: التقسيمُ: ومحله قَبْلَ المطالبة لأنه مَنعٌ، وهو تسليم، وهو مقبولٌ بعد المنع، بخلافِ العكس، وهو حَصْرُ المعترض مداركَ ما ادعاه المستدِلُّ عِلَّةً وإلغاء جميعها، وشرطُه صحة انقسام ما ذكره المستدِلُّ إلى مَمنوع ومُسَلَّم، وإلا كان مكابرةً، وحصره لجميع الأقسام، وإلا جازَ أن ينهضَ الخارجُ عنها بغرضِ المستدِلِّ، ومطابقته لما ذكره، فلو زادَ عليه؛ لكان مناظراً لنفسه لا للمستدِلِّ.

وطريقُ صيانة التقسيم أن يقولَ المعترِضُ للمستدِلِّ: إن عَنَيْتَ بما ذكرتَ كذا وكذا، فهو مُحْتَمَلٌ مُسَلَّم، والمطالبة متوجِّهَةٌ، وإن عنيتَ غيره، فهو مُمتَنع ممنوعٌ، والله أعلم.

* * *

التقسيم

السؤال «الخامس: التقسيمُ»، وقد ذكر معناه بعد[1].

قوله: «ومحله»، أي: ومحل سؤال التقسيم، وموضعه من الأسئلة «قَبْلَ» سؤالِ «المطالبة»، [2]وهو طلبُ الدليلِ على كونِ الوصف عِلَّةً كما سبق.

وإنما قُلنا: محلُّه قَبْلَ سؤال المطالبة[2]، «لأنَّه» - يعني سؤالَ التقسيم - «مَنع» لوجود العِلَّةِ كما ذكر بعد، «وهو»[3] - يعني المطالبة - «تسليمٌ»، لأن قولَ المعترض: ما الدليلُ على أن الوصفَ الذي ذكرتَه، هو[4] عِلَّة الحكم الذي ادَّعيته؟ يتضمَّنُ تسليمَ وجود الوصفِ المذكور. وإذا كان التقسيمُ منعاً للعلة، والمطالبة تتضمَّنُ تسليمَها، فالتسليمُ «مقبول بعد المنعِ، بخلاف

(١) ساقطة من (هـ).

(٢ - ٢) ساقط من (هـ).

(٣) في البلبل المطبوع: وهي.

(٤) في (آ): وهو.

العكس » وهو المنعُ بَعْدَ التسليم، لأنه إنكارٌ لما اعترف به، وهو غَيْرُ مقبول.

مثالُه: لو قال المستدِلُّ: الأرز مكيل، فَحَرُمَ فيه التفاضُلُ كالبُر، فقال المعترض: لا أُسَلِّمُ أنَّ[1] الكَيْلَ عِلَّةٌ في الأصل، لأنَّ عِلَّةَ الربا فيه: إما الكيل، أو الطعم، أو القوت، ولا شيءَ من ذلك يَصْلحُ عِلَّةً، وقرر ذلك بدليله عندَه، ثم قال: سلمت أن البُرَّ مشتمل على عِلة الربا، لكن لم قُلت: إنَّ الكيل هو العِلَّةُ؟ لصحَّ[2] ذلك، لأنَّه تسليمٌ بعد منع، ورجوع عن النزاع في وجودِ الوصف.

ولو قال أولاً: لِمَ قلت: إنَّ الكيلَ عِلَّةٌ؟ ثم قال بعد ذلك: العِلَّةُ إما الكيلُ، أو الطعمُ، أو القوت، ولا شيءَ مِن ذلك علة؛ لم يَصِحَّ، لأنَّ سؤالَه عن دليل عِلية الكيل تسليم لِوجوده، ولصلاحيته[3] للعلة، وإنكارُه بعد ذلك صلاحيته للتعليل إنكـارٌ لما سلمه.

قلتُ[4]: وفي تَحقُّقِ[5] هٰذا نظر، إذ لا تنافي بين التقسيم والمطالبة، حتَّى يكونَ إيرادُ التقسيم بعدها إنكاراً بَعْدَ اعتراف، إذ حاصِلُ التقسيم هو إنكار وجود عِلة المستدل في الأصلِ، وذلك لا يُنافي قول المعترض: ما الدليلُ على أن ما ذكرته علة.

مثالُه: لو قالَ المستدل: الأرز مكيل، فَحَرُمَ فيه الرِّبا كـالبُر، فقـال المعترضُ: ما الدليلُ[6] على أن الكيلَ[7] هـو العِلَّة في البُر؛ كان هذا إنكاراً

---

(١) في (آ) و(ب): لأن.

(٢) في (هـ): لم يصح.

(٣) في (آ): وصلاحيته.

(٤) ساقطة من (هـ).

(٥) في (آ): تحقيق.

(٦) تحرفت في (ب) إلى: بالدليل.

(٧) تحرفت في (هـ) إلى: المكيل.

لِعِليّة[1] الكيل. ثم لو قال بَعْدَ ذلك: العِلَّةُ في البر إما [2] الكيل، أو القوت، أو الطعم، ولا شيءَ من ذلك صالح لِلعلة، لكان ذلك كلاماً[3] صحيحاً موافقاً لما قبلَه، إذ كلاهما يدل على إنكار علية الكيل. وإنما كان يَتَّجهُ التنافي بَيْنَ التقسيم والمطالبة، لو كان معنى التقسيم إنكارَ نفس الوصف، والمطالبةُ طلبَ الدليل على عِلِّيَّتِهِ، كما لو قال: ما الدليلُ على أن الكيلَ عِلَّةُ الرِّبا؟ ثم قال: لا أُسَلِّمُ أن البُرَّ مكيل، لأن إنكاره[4] وجود الكيل بعدَ طلب الدليلِ على عِلِّيته؛ إنكار له بَعْدَ الاعترافِ بوجوده. أما إنكارُ عِلية الوصفِ بعد طلب الدَّليلِ عليها، فليس كذلك، إذ طلبُ الدليل عليها إنكارٌ لها، فهو موافِقٌ للإنكار الحاصِلِ[5] من التقسيم. ٢٤٥

نعم قَدْ قِيلَ: إن ذكرَ المطالبةِ بَعْدَ التقسيم تكرارٌ لأن حاصِلَها مَنْعُ العِلِّيَّةِ، وهو حاصلٌ من التقسيم كما عرف، فتأمَّل ذلك، فإن في كونِ التقسيم بَعْدَ المطالبة إنكاراً بعد اعتراف ـ كما ذكر في «المختصر» وأصله ـ نظراً قد أوضحتُه، والله[6] تعالى أعلم بالصواب.

معنى التقسيم

قوله: «وهو» ـ يعني التقسيم ـ «حصر المعترضِ مداركَ ما ادعاه المستدِلُّ علةً، وإلغاءُ جميعها».

المدارك: جمع مَدرك ـ بفتح الميم ـ، وهو الطريقُ الذي يُتَوَصَّلُ به إلى إدراك الشيء.

ومعنى الكلام المذكور على هٰذا: أن التقسيمَ هو أن يَحْصِرَ المُعْتَرِضُ

(١) في (آ) و(هـ): لعلة.
(٢) ساقطة من (هـ).
(٣) تحرفت في (آ) إلى: كاملًا.
(٤) في (آ و ب): إنكار.
(٥) في (آ): والحاصل.
(٦) لفظ الجلالة ليس في (هـ).

الطرقَ التي[1] يُمْكِنُ التوصُّلُ بها إلى معرفة كون الوصف الذي ادَّعاه المستدِلُّ عِلَّةً، ثم يُلغي جميعَ الطرق المذكورة، فإن استقرَّ له ذلك، بطل التعليلُ بما ذكره المستدِلُّ، وإلا، فله تصحيحُ ما ادَّعاه؛ بالقدح فيما ذكره المعترضُ، وكأن في هٰذه العبارة انحرافاً عن المقصودِ عن عبارةِ الأصل، وإنما المقصودُ من ذلك[2] أن يَحْصِرَ المعترضُ جميعَ الأوصاف المناسبة للحكم في الأصل، ثم يُبين إلغاءَها، وعَدَمَ صلاحيتها للتعليل، كقوله: عِلَّةُ الربا في البُر إما الكيلُ، أو الطعمُ، أو القوت، ولا وَاحِدَ منها[3] يَصْلُحُ للتعليل، فثبت أن الحُكْمَ لا عِلَّة له، فينقطِعُ الإلحاقُ كما سبق، أو أن العِلَّةَ وصف غيرُ ذلك، فعليك أيُّها المستدل إبداؤه، فإنْ كان صالحاً سلمناه، وإلا ألغيناه كغيره.

وقال الآمِدي: التقسيمُ ترديدُ اللفظِ بَيْنَ احتمالين مستويين، واختصاصُ كُلِّ احتمال باعتراض مخالف للاعتراض على الآخر، وإلاَّ فلو كان اللفظُ في أَحَدِ الاحتمالين أظهرَ منه في الآخر، وجب تنزيلُ اللفظ عليه، ولو اشترك الاحتمالان في اعتراض واحد، لم يَكُنْ للتقسيم معنى.

قلتُ: وهٰذا أولى بتفسير التقسيم المراد هاهنا، والظاهر أنه الذي أراده في «الروضة» لكنه[4] لم يُفْصِحْ به غايةَ الإفصاح، فوهمتُ فيه عند الاختصار، وذهبتُ فيه إلى التقسيم المستعمل في تخريج المناط، وذٰلك أن التقسيمَ في القياس على ضربين:

أَحَدُهُما: مِن الناظر في استخراج العِلَّةِ بتخريج المناطِ، كما ذكرنا مثالَه غير مرة.

والثاني: تقسيم مِن المعترض المناظر على ما يقولُه المستدِلُّ، وهذا هو

---

(١) تحرفت في (آ) إلى: الذي.
(٢) ليست في (آ).
(٣) تحرفت في (آ) إلى: منهما.
(٤) في (آ): لكن.

المرادُ هاهنا، وسيأتي له أمثلةٌ إن شاء الله تعالى.

شروط صحة التقسيم

قوله: «وشرطه: صحة[1] انقسام ما ذكره المستدِلُّ إلى ممنوع ومسلم، وإلا كان مكابرةً، وحصره لجميع الأقسام، وإلا جاز أن ينهض الخارِجُ عنها بغرض المستدل، ومطابقته لما ذكره».

أي: وشرطُ التقسيم، أي[2]: يُشترط لِصحته[3] أمور ثلاثة:

أَحَدُهَا: أن يكونَ ما ذكره المستدِلُّ مما يَصِحُّ انقسامُه إلى ما يجوزُ منعُه وتسليمُه.

قال بعضُهم: احتمالاً متساوياً، لكن يكفي المعترض بيان مجرد الاحتمال، ولا يلزمه بيانُ التساوي لِتعذره، أو لصعوبته، كما ذكر في سؤال الاستفسار، ولذلك أمثلة:

أَحَدُهَا: أن يقولَ المستدِلُّ في نَذر صوم يوم[4] النحر: إنه نذرُ معصية، فلا ينعقِدُ، قياساً على سائرِ المعاصي، فيقول المعترض: هو معصية لعينه أو لِغيره؟، الأول ممنوع، لأن الصومَ لِعينه قربة وعبادة، فكيف يكونُ معصيةً، والثاني مسلَّم، لكن لا يقتضي البطلان، بخلاف سائرِ المعاصي.

المثالُ[5] الثاني: أن يَقُولَ في الصبي إذا صلَّى في الوقت ثم بلغ: إنها وظيفة صَحَّتْ من الصبي، فلم يلزمه إعادتُها، كالبالغ، فيقولُ المعترض: صَحَّتْ منه فرضاً أو نفلاً؟، الأوَّل ممنوع، لأنَّهُ غيرُ مخاطب بها، فكيف تكونُ فرضاً مع عَدَمِ الخطاب بها، والثاني مسلَّم، لكن لا يقتضي عدم وجوبِ الإعادة، لأنَّ النفلَ لا يُجزىء عن الفرض، بخلافِ صلاة البالغ، فإنَّها صحت

---

(١) ساقطة من (آ).

(٢) في أصول النسخ: «أن»، وما أثبتناه من هامش (آ).

(٣) تحرفت في (هـ) إلى: لحصته.

(٤) ساقطة من (آ) و(ب).

(٥) ساقطة من (هـ).

فرضاً، فلذلك لم تلزمه الإعادةُ.

المثالُ الثالثُ: أن يقولَ الحنفيُّ: لا تجب الزكاةُ في مالِ الصبي، لأنَّها عبادةٌ، فلم تجب عليه كسائرِ العبادات، فيقولُ المعترضُ: عبادةٌ محضة، أو غيرُ محضة؟، الأوَّلُ ممنوع، والثاني مسلّم، لكن لا يلزم سقوطُها عن ماله، لأنَّها عبادةٌ من جهة؛ مؤنةٌ مالية مِن جهة، فنحن في هٰذه الجِهة نوجبها في ماله، كنفقة الزوجة والأقارب، والمخاطب بإخراجها الولي.

قوله: «وإلا كان مكابرةً». أي: إن لم يكن ما ذكره المستدلُّ يَصِحُّ انقسامُه إلى ممنوع ومسلم؛ كان التقسيم مكابرةً وشغباً ولعباً[1]، كما لو قال: شرابٌ مسكر، فكان حراماً كالخمر، فقال المعترضُ مثلاً: مسكر شرعي، أو لغوي، أو عقلي؟، أو يقول: مسكر ذوقي، أو حقيقي؟، وكما لو قال: مكيلٌ، فحرم فيه التفاضُلُ كالبُر، فقال المعترضُ: مكيل لغوي، أو شرعي؟، فإن هذا وأمثالَه تقسيم لا معنى له، ولا يترتَّبُ عليه حُكْمٌ، فيكون عناداً، أو لعباً، أو جهلاً، فلا يُسْمَعُ.

الأمرُ الثاني مِن شروط صحة التقسيمِ: أن يكونَ حاصراً لِجميع الأقسام التي يَحْتَمِلُها لفظُ المستدل، كما ذكر من انحصارِ[2] المعصيةِ في كونها لِعينها أو لِغيرها، وانحصارِ الصلاة في كونها فرضاً أو نفلاً. فإن لم يكن حاصراً، لم يَصِحَّ التقسيمُ، لجواز أن يَنْهَضَ القسمُ الباقي، الخارج عن الأقسام التي ذكرها المعترض بفرض المستدل. وحينئذ يَنْقَطِعُ المعترضُ[3]، ولذلك أمثلة:

أَحَدُهَا: أن يقولَ: هٰذا العددُ إما أن يكونَ مساوياً لهذا العدد، أو أقلَّ منه، فيقولُ المستدلُّ: لا هٰذا ولا هٰذا، بل يكون أكثرَ، وهو مرادي.

---

(١) في (هـ): أو لعباً.

(٢) في (هـ): ذكره في انحصار.

(٣) ساقطة من (هـ).

الثاني: أن يَقُولَ: فعل مأمور به، فكان مجزئاً، فيقول المعترضُ: مأمور به على وجهِ الفرض، أو على وجه الإباحة؟، فيقول: لا هٰذا ولا هٰذا، بل على وجه الندب أو الوجوبِ، إن كان ممن يُفَرِّقُ بين الواجب والفرض[1].

الثالث: أن يقولَ الحنبلي[2]: الوِتْرَ ليس بفرض، لأنه إما فرض أو نفل، والأوَّل باطل، فتعيَّن الثاني، فيقول الحنفي: لا فرض ولا نفل، بل واجب[3].

الرابع: أن يقولَ في الحُرَّةِ البالغة: تلي عقدَ النكاح، لأنها عاقلة، فصحَّ منها التصرف للمصلحة كالرجل، فيقال له: ما تعني بالعقلِ؛ التجربة، أو كمال الرأي وحسن السيرة؟ الأول ممنوع، والثاني مُسَلَّم، فيقولَ[4]: لا هٰذا، ولا هٰذا، بل المرادُ به قوة غريزية، يتأتَّى بها دَرْكُ المصالح والمفاسد.

الأمرُ[5] الثالث مِن شروط صحة التقسيم: «مطابقتُه لما ذكره» المستدِلُّ، أي: إن المعترض لا يُورِدُ في التقسيم زيادة على ما ذكره المستدِلُّ في دليله، فإن زاد في التقسيم على ما ذكره المستدل، لم يَصِحَّ، لأنه حينئذ يكون مناظراً لنفسه لا للمستدل، حيث ذكر ما لم يذكره المستدِلُّ، وجعل يتكلَّمُ عليه، وإنما وظيفةُ المعترض هَدْمُ ما يبنيه، لا بناء زيادة عليه.

مثالُ ذلك: أن يقولَ الحنفي في قتل الحُرِّ بالعبد: قتلُ عمدٍ عدوان، فأوجبَ القصاصَ، قياساً على الحر بالحر، فيقالُ له: قتلُ عمدٍ عدوان في رقيق أو غير رقيق؟ وكذا إذا قال في مسألة إجبارِ البِكْرِ البالغة: إنها عاقلة بالغة، فلا تُجْبَرُ على نكاح[6] الرجل، فيقال: عاقلةٌ بالغة[7]، وهي بكر أو

---

(١) في (ب): بين الإباحة والفرض.

(٢) في (ب): الحنفي.

(٣) تقول الحنفية: إن الوتر ليس بواجب، إنما هو فرض عملي، وهو مرتبة بين الفرض والواجب.

(٤) في (هـ): فيقال.

(٥) ساقطة من (آ).

(٦) ساقطة من (هـ).

(٧) تحرفت في (هـ) إلى: بالعلة.

ليست ببكر؟ فهذا تقسيمٌ مردودٌ، لأن دليلَ المستدل لم يتعرَّض للرقيق في المثال الأول، ولا لِلبكر في المثال الثاني، وجوداً ولا عدماً، فذكرُ المعترض له تقويلٌ للمستدل ما لم يقل، أو إعراض عن مناظرته إلى مناظرة المعترض نفسه كما ذكرنا، أو جهل منه بطريقِ المناظرة. وأياً ما كان يبطل التقسيمُ.

وإذا توجَّه سؤالُ التقسيم، فللمستدل في دفعه وجوه:

أَحَدُهَا: أن يُبيِّنَ فسادَه، بانتفاء شروطه أو بعضها، فيقولُ مثلاً: لا أُسَلِّمُ أنَّ لفظي يحتمل ما ذكرتَ من التقسيم، أو لا أُسَلِّمُ[1] أن تقسيمَكَ حَاصِرٌ، بل هناك قِسْمٌ آخر مرادي، أو أنَّك زِدتَ في تقسيمك على ما ذكرت، فأنت تُناظِرُ نفسك، ولا يلزمني جوابُك.

الثاني: أن يُبَيِّنَ ظهوره في بعض الاحتمالات: التقسيم بالوضع، أو عرفِ الاستعمال لغة، أو عرفاً، أو شرعاً، أو بقرينةٍ، وإذا بان ظهورُه في بعض الاحتمالات، وجبَ تنزيلُ اللفظ عليه، وسَقَطَ التقسيمُ.

مثالُ الظاهر بالوضع: لفظُ المعصية في مسألة صوم يوم[2] النحر، ظاهرٌ في كونه معصيةً لعينه، وكونه لغيره خلاف الظاهر، فلا يَصِحُّ التقسيمُ إليه.

ومثالُ الظاهر بالعُرف شرعاً: ما يذكر من الحقائق الشرعية، كالوضوء، والصَّلاة، والصَّوم ونحوه، وهو ظاهرٌ في المعنى الشرعي دونَ اللغوي، فلا يصح[3] التقسيم إليه على ما سبق في موضعه.

الثالث: أن يُبين أن ما قسم المعترض إليه اللفظ مُتَّحِدٌ، ولكنه وهم في اعتقاد التعدد، أو أن[4] الأقسام كُلَّها مرادةٌ له، بناءً على أن لفظه دلَّ عليها بالتواطؤ.

٢٤٦

(١) في (هـ): ولا أسلم.

(٢) ساقطة من (آ) و(ب).

(٣) في (آ و ب): يسمع.

(٤) في (هـ): وأن.

وأمثلةُ هٰذا تظهر في محلِّ النظر بما يستشعرُه المستدل، ويحتمل من شاهد الحال.

قوله: «وطريق صيانة التقسيم: أن يقول المعترض للمستدل: إن عنيتَ بما ذكرتَ كذا وكذا، فهو مُحتمل مسلَّم، والمطالبة متوجهة، وإن عنيتَ غيره، فهو ممتنع[1] ممنوع»[2].

أي: أن التقسيمَ بالشروطِ المذكورة فيه يَعْرِضُ له[3] الفسادُ، لجواز فواتِ بعض الأقسام، فَيَبْطُلُ، فالطريقُ إلى صيانته وحِفظه عن ذلك، أن يَجْعَلَ المعترضُ تقسيمَه دائراً بين قسمين:

أَحَدُهُما: يَعُمُّ ما سوى القسمِ الآخر، فلا يَخْرُجُ عنه شيءٌ من الأقسام، فيقولُ: إن أردتَ بقولك كذا، فهو مُسَلَّمٌ، وإن أردتَ غيره، فممنوع، لأنَّ لفظ: غيره، يتناولُ ما عدا القسم المصرح به.

مثالُه: أن يقولَ: هٰذا العددُ إما[4] مساوٍ أو غَيْرُ مساوٍ فيتناولُ غير المساوي والأقل والأكثر، فَتَنْحَصِرُ الأقسام، ويقولُ: ما تعني بقولك: مأمور به، أنه[5] واجب أو غيره؟، وصحة صلاة الصبي فرضاً أو غيره؟، وتـريدُ العقـل: التجربة، أو غيرها؟، ومعنى قوله: «فهو محتمل مسلم»، أي: إن أردت كذا، فمحتمل تنزيل لفظك عليه، ومُسلم صلاحيته للعلية، «والمطالبةُ متوجِّهةٌ»[6]، أي: أنا أطالبك بالدليل على كونه عِلَّةً، إذ لا يلزمُ من صلاحيته للعلية كونُه عِلَّة، وإن أردتَ غير ذلك، «فهو ممتنعٌ ممنوعٌ»، أي: يمتنع، ولا يَصِحُّ حَمْلُ لفظك عليه، وممنوع صلاحيته للعِلية، والله تعالى أعلم.

---

(١) ليست في «البلبل».
(٢) ليست في (آ) و(هـ).
(٣) ليست في أصول النسخ، ولعل الصواب إثباتُها.
(٤) ساقطة من (آ).
(٥) في (آ): أو أنه.
(٦) في (هـ): متوجه.

السادس: المطالبةُ: وهي طلبُ دليلِ عِلِّيَةِ الوَصْفِ من المستدل، ويتضمن تسليم الحُكْمِ، ووجود الوصف في الأصلِ والفرع، وهو ثالثُ المنوع المتقدمة.

السابع: النقضُ: وهو إبداء العِلَّة بدون الحكم، وفي بُطلان العِلَّة به خلاف، ويجب احترازُ المستدل في دليله عن صورة النقض على الأصحِّ، ودفعُه إما بمنع وجودِ العِلَّة، أو الحُكم في صورته، ويكفي المستدِلَّ قولُه: لا أعرف الرواية فيها، إذ دليلُه صحيحٌ، فلا يبطل بمشكوكٍ فيه، وليس للمعترِض أن يَدُلَّ على ثبوت ذُلك في صورة النقض، لأنه انتقالٌ وغَصْبٌ، أو ببيانِ مانع، أو انتفاءِ شرط تخلَّف لأجله الحُكْمُ في صورة النقض، ويسمع من المعترض نقضُ أصل خصمه، فيلزمه العُذْرُ عنه، لا أصل نفسه، نحو: هذا الوصفُ لا يَطَّرِدُ على أصلي، فكيف يلزمني؟ إذ دليلُ المستدل المقتضي للحُكْمِ حجةٌ عليه في صورةِ النقض كمحل النِّزَاع، أو ببيانِ ورود النقضِ المذكور على المذهبين كالعرايا على المذاهب، وقولُ المعترض: دليل عِلِّيَّة وَصفك موجودٌ في صورة النقض، غيرُ مسموع، إذ هو نقضٌ لِدليل العِلة، لا لنفس العِلة، فهو انتقالٌ، ويكفي المستدل في رَدِّه أدنى دليل يليقُ بأصله.

* * *

المطالبة

السؤال «السادسُ»: سؤالُ «المطالبة: وهي طلبُ دليلِ عِلِّيَّةِ الوصفِ من المستدل»، أي: أن يطلب المعترضُ من المستدل الدليلَ على أن الوصفَ الذي جعله جامعاً بَيْنَ الأصل والفرع عِلَّةً، كقوله فيما إذا قال: مسكر، فكان حراماً كالخمر، أو مكيل، فَحَرُمَ فيه التفاضُلُ كالبُر: لِمَ قلتَ: إن الإسكارَ عِلَّةٌ

التحريمِ، وإن الكيلَ عِلَّةُ الربا؟، وَلِمَ قُلْتَ: إنَّ تبديلَ الدين[1] عِلَّةُ القتل فيما إذا قالَ: إنسان[2] بدل دينه فقتل كالرَّجل؟

قوله: «ويتضمَّنُ تسليمَ الحكم، ووجودَ الوصف في الأصل والفرع». أي: سؤال المطالبة يتضمن تسليمَ هذه الأمور للمستدل.

أما تضمُّنُهُ تسليمَ الحكم، كتسليمِ تحريمِ الخمر والربا، ووجوب[3] القتل في الصُّورة[4] المذكورة؛ فلأنا قد بَيَّنَّا فيما سبق أن العِلَّةَ فرع الحكم في الأصل، لاستنباطِها منه، والحكم أصلٌ لها، فمنازعة المعترِض في الفرع ـ الذي هو العِلَّةُ ـ يُشعر بتسليم الأصل ـ الذي هو الحكمُ ـ إذ لو لم يكن تسليماً له[5]، لكان منعُه أولى وأجدى على المعترض.

وأما تضمُّنُهُ تسليمَ الوصف في الفرع والأصل، فلأنَّه يسأل عن عِلِّيَّتِهِ، وهو كونُه عِلةً، وذلك فرعٌ على تَحقُّقِ[6] الوصفِ في نفسه في الأصلِ والفرع، إذ لو لم يكن ذلك، لكان منعُه وجودَ الوصف أولى به، وأجدى عليه، ولأنه قد سبق في سؤال المنع أن أقسامَه أربعة، وترتيبها في الاصطلاح هٰكذا[7]: منعُ حكمِ الأصلِ، ثم منعُ وجودِ الوصف فيه، ثم منعُ كونِه عِلَّةً، ثم منعُ وجودِه في الفرع.

وصورةُ إيرادِها في قولنا: النبيذُ مسكر، فكان حراماً كالخمر؛ أن يقال: لا

---

(١) ساقطة من (آ).
(٢) لو قيل: «امرأة بدَّلت دينها» لكان أولى، لأن هذا هو محل الخلاف بين الحنفية والجمهور.
(٣) في (ب): ووجود.
(٤) في (ب) و(هـ): الصور.
(٥) في (هـ): لها.
(٦) في (آ) و(هـ): تحقيق.
(٧) في (هـ): «وهكذا»، وهو خطأ.

نُسَلِّمُ تحريمَ الخمر، ثم لا نُسَلِّمُ وجودَ الإسكارِ فيه، ثم[1] لا نسلم كونه عِلّة، ثم لا نُسَلِّمُ وجودَ الإسكار في النبيذ. فقولُه: لا نسلم كونه عِلّةً هو سؤالُ المطالبة، «وهو ثالثُ المنوع»، والعادةُ أن المعترضَ يبتدىء بالمنوع أوّل أوّل[2]؛ فلا ينتقِلُ إلى منع إلا وقد سلَّم الذي قبلَه، انقطاعاً أو تنزلاً. وقد علم أن قبل سؤالِ المطالبة مَنْعَين، فيتضمن إيرادُه تسليمَهما[3]، وبعده منع سؤال المطالبة فرع عليه، فيتضمن تسليمَه أيضاً كما تقرر.

قوله: «وهو» يعني سؤال المطالبة «ثالث المنوع المتقدمة» يعني أقسام المنع التي[4] ذكرناها آنفاً، وفي موضعها في السؤال الرابع، والإشارة بكونه ثالثَ المنوع المتقدمة، لأنَّ الجوابَ عنه هاهنا بالجواب هناك، وهو الدليلُ على عِلِّيته بما سبق، مِن نصٍّ، أو إجماعٍ، أو استنباطٍ. وقد منع قومٌ مِن قبول سؤال المطالبة، واحتجُّوا عليه بما لا حاصِلَ له.

والدليلُ على قبولِه: أن المستدلَّ إمَّا لا يعتقدُ عِلية الوصف [5]الذي يذكره[5] فيحرمُ عليه ذكرُه، ولا يَصِحُّ الإلحاقُ به، وإما أن يعتقِدَ عليته، فإما تحكماً بغيرِ دليل، فلا يُقبل، أو بدليلٍ، فيجب إبداؤه لِتَحْصُلَ به الفائدةُ، ويلزمُ الانقيادُ، وكالنَّبي، لا يُسمع مجرد دعواه النبوةَ، حتى يُبَرْهِنَ عليها بالمعجزة.

النقض

السؤال «السابع: النقض».

اعلم أن استعمالَ النقضِ في المعاني كالعِلة[6] والوضوء والرأي ونحوها

---

(١) في (آ) و(ب): نحو.
(٢) ساقطة من (هـ).
(٣) في (ب): تسليمها.
(٤) تحرفت في (آ) إلى: الذي.
(٥ ـ ٥) ساقط من (آ).
(٦) في (آ): العلة.

مجاز، وإنما حقيقتُه في البناء، واستعمل في المعاني بعلاقة الإبطال، وتغيير الوضع، فإن ذلك مشتركٌ بين البناء والمعنى المنقوضين[1].

قوله: «وهو إبداءُ العِلَّةِ بدون الحكم»، وقيل: تخلّف الحكم عما عُلِّلَ به مِن الوصف، وقيل: إبداءُ العلة المذكورةِ من جهة المستدل، مع تخلُّفِ الحكم وِفاقاً، ومعانيها متقاربة.

ومثالُه: أن يقالَ في مسألة النَّبَّاش: سَرق نصاباً كاملاً مِن حرزِ مثلِه، فيجب عليه القطعُ، كسارقِ مال الحي، فيُقال: هذا ينتقِضُ بالوالد يسرِقُ مالَ ولده، وصاحب الدَّين يَسْرِقُ مالَ مديونه، فإن الوصفَ موجودٌ فيهما، ولا يُقطعان، وكذا قولُه: قَتل عمد عدوان، فأوجب القصاصَ، فقيل: ينتقِضُ بقتل الأبِ ولدَه، والسيدِ عَبْدَهُ، والمسلمِ الذِّمِّيَ، فإن الوصفَ موجود، والقِصاص منتفٍ.

قوله: «وفي بطلان العِلة به»[2] أي: بالنقض، «خلاف» سبق في[3] مسألة تخصيصِ العلة، ورجحنا هناك عَدَمَ البُطلان على ما مَرَّ.

قوله: «ويجب احترازُ المستدل في دليله عن صورة النقض على الأصح».

مثاله: في المثالين المذكورين؛ أن يقولَ: سَرق نصاباً كاملاً مِن حِرْزِ مثله، وليس أباً ولا مَديوناً للمسروق منه، فلزمه[4] القطعُ. ويقول: قتل عمد عدوان، خال عن مانع الإيـلاد، والملك، والتفاوت في الـدين، فأوجبَ القصاص، ولا نِزاعَ في استحباب هٰذا الاحتراز، وإنما النزاعُ في وجوبه، فمن لم يُوجِبْهُ يقولُ: إن النقضَ سؤال خارجٌ عن القياسِ، فلا يجب إدخالُه في

(١) في (آ): المنقوض.
(٢) ساقطة من أصول النسخ، وهي مثبتة من «البلبل».
(٣) في (هـ): يعني في.
(٤) في (آ): فيلزمه.

صُلْبِ القياس، بل إذا أورده المعترضُ، لزم جوابه بما يدفعه[1] كسائر الأسئلة، ولأنَّ فيه تنبيهاً للمعترض على موضع النقض، وفي ذلك نشرُ الكلام وتبدُّدُه، وهو خلاف المطلوب مِن المناظرة، ومَنْ أوجبه، قال: لأنَّ فيه حسمَ مادة الشغب، وانتشارَ الكلام، وسداً لبابه، فكان واجباً، لما فيه من صِيانة الكلام عن التبديل، ولِلقولين اتجاه، وهٰذا الأَخيرُ[2] أصحُّ لِما ذكرناه.

والجوابُ عن الأوَّل: سؤالُ النقض، وإن كان خارجاً عن القياس، إلا أن المقتضي والمصحح له خلل[3] في طلبِ القياسِ، فوجَبَ الاعتناءُ بسده، كسجود السهو مع الصلاة.

وقولهم: فيه تنبيهٌ للمعترض على موضع النقض.

قلنا: فإن كان كذلك، فلا يَقْدَحُ في وجوب الاحتراز، لأن المناظرةَ المشروعة مقام عدل وإنصاف، يجب على الإنسان أن يتكلَّم فيه له وعليه، متوخياً للحق، وإنما يَصْلُح أن يكونَ ما ذكرتم[4] مانعاً مِن الاحتراز أن لو كان المقصودُ من المناظرة غلبةَ الخصم بالمخادعة، وتخييل ما لا حقيقةَ له، كما في قوله عليه السَّلامُ: «الحَربُ خُدْعَة»[5] وليسَ الأمرُ كذلك، لأن[6] الله تعالى قال: ﴿وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥]، ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ

---

(١) في (هـ): لزم جوابنا بدفعه.

(٢) في (آ): الاحتراز.

(٣) هكذا في الأصول، وحق التعبير أن يُقال: يُعد خَلَلاً.

(٤) في (هـ): ما ذكره.

(٥) أخرجه من حديث أبي هريرة: أحمد ٣١٢/٢ و٣١٤، والبخاري و(٣٦١٨) و(٦٦٣٠)، ومسلم (١٧٤٠).

وأخرجه من حديث جابر: أحمد ٢٩٧/٣ و ٣٠٨، والبخاري (٣٠٣٠)، ومسلم (١٧٣٩)، وأبو داود (٢٦٣٦)، والترمذي (١٦٧٥).

وأخرجه من حديث كعب بن مالك: أحمد ٣٨٧/٦، وأبو داود (٢٦٣٧).

وأخرجه ابن ماجه (٢٨٣٣) من حديث عائشة، و (٢٨٣٤) من حديث ابن عباس، وأحمد ٢٢٤/٣، من حديث أنس، و ٤٥٩/٦ من حديث أسماء بنت يزيد.

(٦) في (هـ): ولأن.

الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [العنكبوت: ٤٦]، وما ذكرناه من الاحتراز عن صورة النقض أحسنُ، لما فيه من جمع الكلام، وصيانته عن النقض والنشر، فكان واجباً، عملاً بمقتضى الأمر به[١].

قوله: «ودفعه: إما بمنع وجودِ العِلَّةِ، أو الحكم في صورته».

أي: ودفع سؤال النقض بالجواب عنه من وجوه:

أَحَدُهَا: منعُ وجود العِلَّةِ في صورة النقض، لأنَّ النقض إنما تحقق بوجود العِلة، وتخلف الحكم عنها، فإذا مُنع وجودُ العِلَّةِ، لم يتحقق النقضُ. ثم تقول: إنما تَخَلَّفَ الحكمُ في الصورة المذكورةِ لعدم عِلَّته، فهو يَدُلُّ على صحة علتي عكساً، وهو انتفاء الحُكْمِ لانتفائها.

مثالُه: أن يقولَ الحنفي في قتلِ المسلم بالذِّمي: قتل عمد عدوان، فيجبُ[٢] القِصاص، كما في المسلم بالمسلم[١]، فَيُقَالُ له: ينتقِضُ بقتل المعاهَدِ، فإنَّه قتلُ عمد عدوان، ولا يقتل به المسلمُ، فيقولُ: لا أُسَلِّمُ أنه عدوان، فيندفع النقض بذلك إن ثبت له. ٢٤٧

وهل للمعترض أن يَدُلَّ على وجود العِلة في صورة النقض؟ فيه أقوال:

أَحَدُهَا: لا، لأن المعترضَ يصيرُ مستدلاً، والمستدل معترضاً، فتنقلب قاعدةُ النظر، كما لو قال المعترضُ في الصورة المذكورة على أن قتلَ المُعَاهَدِ عدوان: إنه قتل مُخْفرٌ لذمَّة الإسلام، وكل ما كان مُخفراً لذمة الإسلام [٣]فهو عدوان كقتل المسلم، فيقول المستدل: لا أسلم أنه مخفر لذمة الإسلام[٣] فيُفضي إلى ما ذكرنا.

الثاني: له ذلك، لأن به يتحقَّقُ سؤالُه، ويتم مقصودُه، أشبه المستدلَّ إذا

(١) ساقطة من (هـ).
(٢) في (ب) و(هـ): فوجب.
(٣ - ٣) ساقطة من (آ).

منع حُكْمَ الأصلِ، له أن يَدُلَّ عليه، كما سبق.

الثالث: ـ وهو اختيارُ الآمِدي ـ إن تعذَّر على المعترضِ الاعتراضُ بغير النقض، جاز له إثباتُ العِلَّةِ في صورته، تحصيلاً لِفائدةِ النظر، وإن أمكنَ الاعتراضُ بغيره، لم يجز له، لما فيه مِن قلب[1] القاعدةِ مع إمكان حصولِ المقصودِ بدونها.

الوجه الثاني في جوابِ النقض منعُ الحكم في صورته.

مثالُه في الصورة المذكورة أن يقولَ: لا أسلم الحكم في المُعَاهَدِ، فإن عندي يجب القصاصُ بقتله، وليس للمعترض أن يَدُلَّ على ثبوت الحكم في المعاهَدِ، وهو عَدَمُ القِصاص، لأنَّه انتقالٌ إلى مسألة أُخرى.

قوله: «ويكفي المستدلَّ قوله: لا أعرِفُ الرواية فيها، إذ دليلُه صحيح، فلا يَبْطُلُ بمشكوكٍ فيه[2]»، أي: إذا نقض [3]المعترض على[3] المستدل عِلَّتَهُ بصورة، فللمستدل أن يُجيب عن النقض بالتصريح بمنع الحكم، كقوله: لا أسَلِّمُ أن المسلمَ لا يُقتل بالمعاهَدِ، وإن قال: لا أَعْرِفُ الرواية في صورة النقض، كفاه ذلك في دفعه، لأن دليلَه على العِلة صحيح، وهو قولُه: قتل عمد عدوان، فلا يَبْطُلُ بأمرٍ مشكوكٍ فيه، وذلك لأنَّ المستدلَّ إذا لم يعرف الروايةَ في صورة النقض، احتمل أن يكونَ الحُكْمُ فيها على وَفْق العِلَّةِ، فلا يَرِدُ النقضُ، واحتمل أن يكونَ على خلافها، فَيَرِدُ، وإذا احتمل ورودُه وعَدَمُ وروده، وعلة القياس صحيحة بأحد الطرق المصححة للعِلَّةِ، فلا يبطل[4] بأمرٍ متردد فيه.

قوله: «وليس للمعترض أن يدلَّ على ثبوت ذلك»، أي: على ثبوت العلة

---

(١) في (آ): فَكّ.

(٢) ساقطة من (هـ).

(٣-٣) ساقط من (آ).

(٤) في (ب): فلا تبطل.

أو الحكم، إذا منعهما[1] المستدل «في صورة النقض، لأنه انتقالٌ» عن محل النظر، «وغصب» لمنصب المستدل، حيث ينقلِبُ المعترضُ مستدلاً، وقد سبق هٰذا، وبينا الخلافَ في دلالته على العِلَّةِ دونَ الحكم.

قوله: «أو ببيان مانعٍ، أو انتفاءِ شَرطٍ تخلَّف لأجله الحُكْمُ في صورةِ النقض».

هذا الوجهُ الثالث في الجوابِ عن النقض، وهو أن يُبين في صورةِ النقض وجودَ مانع، أو انتفاءَ شرط يُحيل[2] تخلف الحكم فيها عليه، كما سبق في تخصيص العِلة، كما إذا أوردَ المعترضُ قتلَ الوالد ولده، على عِلَّة القتلِ العمد العُدوان، فقـال المستدِلُّ: تخلّف الحكم لِمـانع الأبـوة، وإذا قال المستدلُّ: سرق نصاباً كاملاً ولا شُبهة له فيه فقطع، فأورد المعترض السرقة من غير حِرز، فقال المستدل: [3]تخلف الحكم فيها[3] لانتفاء شرط، وهو الحِرْزُ، وكما إذا قال: نصابٌ كاملٌ حال عليه الحَوْلُ، فوجبت فيه الزكاةُ، كالمضروب، فـأورد المعترِضُ مـالَ الصبي والمجنون والمـديون، فيقـولُ المستدل: مالُ الصبي والمجنون فات فيه شرطُ التكليف، تغليباً لِمعنى العبادة فيه عند الحنفي، ومال المديون وجد فيه مانع الدين، فلذلك تخلّف الحُكْمُ في هذه الصور.

قوله: «ويسمع مِن المعترض نقضُ أصلِ خصمه، فيلزمه العُذْرُ عنه، لا أصل نفسه، نحو: هٰذا الوصف لا يَطَّرِدُ على أصلي، فكيف يلزمُني؟، إذ دليلُ المستدل المقتضي للحكم حجة عليه في صورةِ النقض، كمحلِّ النزاع».

يعني أن النقضَ من المعترض، إمَّا أن يتوجَّه إلى أصلِ خصمه المستدل، أو إلى أصل نفسه ـ يعني المعترضَ ـ فإن كانَ النقضُ متوجهاً إلى أصلِ

(١) في (ب): منعها.
(٢) تحرفت في (آ) إلى: مختل.
(٣ ـ ٣) ساقط من (آ).

المستدل، لزمه الجوابُ والاعتذار عنه[1]، كما سبقت أمثلته، لاختصاص النقض بمذهبه، فبدون الجواب عنه تبيَّنَ فسادُه، كما إذا قال الحنفيُّ في قتل المسلم بالذمي: إنه قتلٌ عمد عدوان، فيوجبُ القصاصَ، قياساً على المسلم بالمسلم، فيقولُ الحنبليُّ: هذا ينتقِضُ على أصلكَ بما إذا قتله بالمُثَقَّلِ، فإن الأوصافَ موجودة، والقِصاصُ منتف عندك، فله أن يعتذِرَ عنه بأدنى عذرٍ يليق بمذهبه، ولا يُعترض عليه فيه، لأنه أعرفُ بمأخذه، مثل أن يقول: ليس ذلك قتلاً، وليس عمداً، أو ما شاءَ من كلامهم، وإن كان النقضُ متوجهاً من المعترض إلى أصلِ نفسه، لم يقدح في علَّةِ المستدل، ولم يلزمْه العذرُ عنه، وذلك كما إذا قال الحنبليُّ: لا يُقتل المسلمُ بالذمي لأنَّه كافر، فلا يُقتل به المسلمُ قياساً على الحربي، فقال الحنفيُّ: هٰذا الوصف لا يَطَّرِدُ على أصلي، إذ هو باطلٌ بالمعاهَد، فإنه كافر، ويقتل به المسلمُ عندي. وكذا لو قال حنبلي: يُقْطَعُ النَّبَّاشُ، لأنه سارِق، فقال الحنفي: هذا باطل على أصلي بسارقِ الأشياءِ الرَّطبةِ، فإنه سارق، ولا يجب قطعُه عندي، وإذا كان وصفك أيها المستدِلُّ غيرَ مُطَّرِدٍ عندي، فكيفَ يلزمني؟ فهذا لا يسمع[2] منه على الصحيح، لأن[3] دليلَ المستدل ـ وهو الوصفُ المقتضي للحكم، وهو الكفرُ في مسألة المسلم بالذمي، والسرقة في مسألة النَّبَّاش ـ حُجَّةٌ على المعترض في صورة النقض، كما أنها حجة عليه في محل النزاع.

وتقريرُه: أن للمستدل أن يقولَ: العِلَّةُ في [4]قطع السارق عندي كونه سارقاً، فأنا أقول بوجوب القطع في الصورتين[4]: صورةِ النزاع، وهو قطعُ النباش، وصورةِ النقض، وهو القطعُ بسرقة الأشياء الرطبة، فالوصفُ الذي

---

(1) ساقطة من (آ).

(2) في (آ): فلا يسمع.

(3) في (آ) و(ب): لأنه.

(٤ ـ ٤) ساقط من (آ).

ذكرته حجة عليك في الموضعين، فإن كان عندك قادحٌ في نفس العلة، فَأَبْدِهِ.

أما كونُها لا تَطَّرِدُ على أصلك، فلا يلزمُني، إذ هٰذا حمل لي على مذهبك بالقوة.

قوله: «أو ببيان ورود النقض المذكور على المذهبين، كالعرايا (1على المذاهب1)».

هذا الوجهُ الرابع في الجواب عن النقضِ، وهو أن يُبين المستدلُّ، أن صورةَ النقض واردةٌ على مذهبه ومذهبِ خصمه، كما إذا قال المستدِلُّ: مَكِيلٌ، فحرم فيه التفاضُلُ، فأورد المعترِضُ العرايا، إذ هي مكيلٌ، وقد جاز فيه التفاضلُ بينَه وبينَ التمر المبيع به على وجه الأرض، فيقول المستدلُّ: هٰذا وارد علي وعليك جميعاً، فليس[2] بطلانُ مذهبي به أولى مِن بطلان مذهبك.

الوجه الخامِسُ وليس في «المختصر»، بل ذكره النيلي، وهو أن يقول المستدلُّ: هٰذه العلة منصوصة، فهي مؤثرة بالنَّصِّ، فلا يرد عليها نقضٌ، كقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨] إذا عَلَّلَ بالسرقة في مسألة النباش وغيره، فأورد عليه بعض النقوض المذكورة، وكذلك عِلة العرايا منصوصة، فلا يؤثر فيها النقضُ بالعرايا.

قوله: «وقول المعترض: دليل عِلِّيَّة[3] وصفك موجودٌ في صورة النقض، غيرُ مسموع، إذ هو نقضٌ لدليل العِلة، لا لنفس العِلَّة، فهو انتقال» يعني إذا نَقَضَ المعترضُ عِلَّةَ المستدل بصورة، فأجابَ المستدل عن ذلك بأحدِ الأجوبة المتقدمة، إما بمنع[4] العِلَّةِ، أو الحكم في صورة النقض، (5أو يُوردُ النقض5)

(١ ـ ١) ساقط من (آ).
(٢) في (ب): قلت.
(٣) في (ب): علة.
(٤) في (آ): منع.
(٥ ـ ٥) ساقط من (هـ).

على المذهبين، أو غير ذلك، فقال المعترض: الدليلُ الذي دل على أن وصفك الذي عللت به في محل النزاع علة؛ موجودٌ[1] في صورةِ النقض، فيلزمُكَ الإقرارُ بثبوتِ الحكم فيها، عملاً بوجود الوصفِ المقتضي له، لكنَّك لم تقل به، فيلزمك النقض.

مثالُه: أن يقول الحنفيُّ في قتل المسلم بالذمي: قتل عمد عدوان، فأوجب القصاص، كقتلِ المسلم، فيقولُ الحنبلي: لا أُسَلِّمُ[2] أن قتلَ الذمي عُدوان، فيقول الحنفي: الدليل على أنَّ قتل الذمي عُدوان أنَّه معصومٌ بعهد الإسلام، وكُلُّ مَنْ كان معصوماً بِعِصمة الإسلام، فقتلُه عدوان، فيقـولُ المعترضُ: دليلُ العدوانية في قتل الذمي موجودٌ في قتل المعاهَدِ، فليكن عدواناً يجب به القصاصُ على المسلم، فهٰذا نقضٌ لِدليل العِلة، لا لنفس العِلة، فلا يُسمع، لأنه انتقال.

وبيانُه: أن الكلامَ أولاً كان في نقضِ وجوب قتل المسلم بالذميِّ بعدم وجوب قتلِه بالمعاهَدِ مع اشتراكهما في العِلَّةِ، وهو نقضٌ للحكم، والكلام الآن في نقض كون[3] إخفار ذِمَّةِ الإسلام بقتل الذمي عدواناً عليه بكون الإخفار المذكور بقتل المعاهَدِ ليس عدواناً عليه، وهو نقضٌ لِدليل العِلة كما ذكر، فقد انتقل من النقض لِعلة الحكم إلى النقض لِدليل علة الحكم، فهو شبيه بما إذا انتقل عن محل النِّزاع إلى إثبات الحكم في صورة النقض، فكأنَّه قال: يلزمك أن تعترف[4] بالعُدوانية في صورة النقض لِوجود دليلها[5] الذي اعتمدت عليه في مَحَلِّ النزاعِ.

٢٤٨

(١) في (ب) و(هـ): موجودة.
(٢) في (هـ): لا نُسلم.
(٣) في (آ): في كونه.
(٤) في (ب) و(هـ): تعرف.
(٥) في (ب) و(هـ): دليلهما.

قوله: «ويكفي المستدل في ردِّه أدنى دليل يليق بأصله».

أي: ويكفي المستدلُّ في ردِّ هٰذا النقض على[1] دليلٍ يليقُ بأصله، أي: يُوافقه ويُطابقه، مثل أن يقولَ: إنما لم أحكم بالعدوانية في صورة قتلِ المسلم بالحربي لمعارض لي[2] في مذهبي، وهو أن الحربي المعاهَدَ مُؤقتُ[3] العهد، فالمقتضي لانتفاء القِصاص فيه قوي موافق للأصل[4]، والمقتضي لإثباته ضعيف، بخلاف الذمي، فإن المقتضي لقتل المسلم به قويٌّ لِتأبُّدِ عهده وذمته، فصار كالمسلم، أو غير ذلك من الأعذار.

(١) كذا وردت في أصول النسخ، ولعلها: أدنى.

(٢) في (هـ): أي.

(٣) في أصول النسخ: مفوت، ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٤) في (آ) و(هـ): الأصل.

والكسر: وهو إبداء الحكمة بدون الحكم، غيرُ لازم، إذ الحِكَمُ لا تَنضبط بالرأي، فَردَّ ضبطها إلى تَقدير الشارِع، وفي اندفاع النقض بالاحتراز عنه بذكر وصفٍ في العلّة لا يؤثِّرُ في الحكم، ولا يعدم في الأصل لِعدمه، نحـو قولهم في الاستجمـار: حكمٌ يتعلق بالأحجـار، يستوي فيـه الثيِّبُ والأبكار، فاشترط فيه العَدَدُ كرمي الجِمار، خلاف، الظاهر، لا، لأن الطردي لا يؤثر مُفرداً، فكذا مع غيره، كالفاسق في الشهادة، ويندفعُ بالاحترازِ عنه بذكرِ شرطٍ في الحكم عِنْدَ أبي الخطاب، نحو: حُرَّانِ مُكلفان مَحقونا الدَّمِ، فجرى بينهما القِصَاصُ في العَمْدِ كالمسلمَين، إذ العمدُ أحَدُ أوصافِ العِلّة حكماً؛ وإن تأخر لفظاً، والعِبْرَةُ بالأحكام لا الألفاظ، وقيل: لا، إذ قولُه في العمد، اعتراف بتخلف حكم عِلته عنها في الخطأ، وهو نقض، والأول أصح.

* * *

الكسر

قوله: «والكسر[1]: وهو إبداء الحكمة بدون[2] الحكم، غير لازم».

هذا كلامٌ يتضمن[3] تعريفَ الكسر وحكمَه[4].

أما تعريفُه، فهو إبداءُ الحِكمة بدون الحكم، والحكمة قد سبق أنها: ما اشتمل عليه الضابطُ الوصفي[5] كالمشقة التي اشتمل عليها السفرُ المباحُ، والعقوبةُ الرادعة[6] التي اشتمل عليها القِصاصُ، ونحو ذلك.

قال الآمِدي: وهو ـ يعني الكسر ـ نقض على العلة دون ضابطها.

---

(١) هذا أحد الأسئلة المستقلة الواردة على القياس عند غير المصنف.

(٢) في البلبل المطبوع: دون.

(٣) في (هـ): تضمَّن.

(٤) في (ب): تعريف الحكم وكسره.

(٥) في (آ): الوضعي.

(٦) في (ب): الرادة.

قلت: الضابطُ: هو ما رتَّبَ الشرعُ عليه الحُكْمَ، لكونه مَظِنَّةَ حصولِ الحِكمة، كالقتلِ العمدِ العُدوان الذي رتب عليه القِصاصَ لكونه مَظِنةَ حفظِ النفوسِ، وكإيلاج الفرجِ في فرج محرم رتب عليه الحدَّ، لكونه مَظِنَّة حفظِ الأنساب وأشباه هذا.

مثال ذلك قولُ الحنفيِّ في العاصي بسفره: يترخَّصُ، لأنه مسافر، فيترخَّص كالمسافر سفراً مباحاً، فإذا قيل له: لم قلتَ: إنه يترخَّصُ؟ قال: لأنه يَجِدُ مشقة في سفره، فناسب الترخص، وقد شَهِدَ له الأصلُ المذكور بالاعتبار، فيقول الحنبليُّ: هذا ينكسِرُ بالمُكاري والفَيِّجِ[1] ونحوهما ممن دأبُه السفر؛ يجد المشقةَ ولا يترخَّصُ، وكذلك المريضُ الحاضرُ؛ يجد المشقةَ، ولا يجوزُ له قصرُ الصلاة، وكذلك لو قلنا في قطع اليد باليد: إن القطعَ العمدَ العدوانَ سببٌ لوجوب القطعِ، لأنَّه مناسب مِن حيث إنَّه جنايةٌ، والجناية تُناسِبُ العقوبةَ، فَيقال[2]: هٰذا ينكسِرُ بالضرب والشتم، وسائرُ الجنايات هي جنايات، ولا تُوجِبُ القِصاصَ. هذا ما يتعلَّق بتعريف الكسر وتمثيله.

وأما حُكمه، فهو أنه «غيرُ لازمٍ»، أي: غير وارد نقضاً على العِلَّةِ على الصحيح عند الأصوليين.

قوله: «إذ الحِكمُ[3] لا تنضبِطُ بالرأي، فَرُدَّ ضبطُها إلى تقدير الشارع».

هذا دليلٌ على أن الكسرَ لا يَرِدُ نقضاً[4]. وتقريرُه: أن الحِكمَ ليست مضبوطةً في نفسها، وما ليس مضبوطاً في نفسه، وجب ردُّه إلى تقدير الشارع وضبطه[5]، وإنما قلنا: إن الحِكمَ ليست مَضبوطةً في أنفسها، لأنها عبارة عن

---

(١) هو المسرعُ في مشيه الذي يحمل الأخبار من بلد إلى بلد. (اللسان: فيج).

(٢) في (آ): فقال.

(٣) في «البلبل»: الحكمة.

(٤) في (ب): بقضاء.

(٥) في (ب): وردّه.

جلب مصالح، ودرءِ مفاسدَ، والمصالح والمفاسدُ تَخْتَلِفُ وتتفاوت كثيراً باختلاف الأزمنة والأمكنة والأشخاص وغيرِ ذلك من الأمور المتعلقةِ بها.

وأيضاً فإنَّها لا تتميزُ بأنفسها، وما لا يتميَّزُ لا يَنْضَبِطُ، لأن التمييزَ مِن لوازم الانضباطِ، وهو منتفٍ، وإنما تتميَّزُ وتتنوع بالإضافةِ إلى الأوصافِ الضابطة لها مِن الأفعال الظاهرة.

مثالُ ذلك قولنا: مشقةُ السفر، ومشقةُ المرض، ومشقةُ الحَمْلِ، وجنايةُ السرقة، وجنايةُ الغصب، وجنايةُ القتل. والقطع، فأنواعُ المشقة والجناية إنما تميَّزَتْ بتميز الأفعال التي صدرت عنها، أما هي لِذاتها؛ فلا تميّز فيها لِنوع (١من نوع١).

إذا[٢] ثبت أنها غيرُ منضبطة في نفسها، لم يَجُزْ ربطُ الأحكام بها لوجهين:

أَحَدُهُما: لحوقُ المشقة للمكلفين بربط مصالحهم بأمور خفية غيرِ مضبوطة، فتختلِفُ عليهم الأحكام، وتضطرِبُ الأحوالُ.

الثاني: أن الشرع وضع قانوناً كلياً مؤبَّداً، فلو عُلِّق بالحِكَمِ، لكثر اختلافُه واضطرابُه، وليس ذلك شأن القوانين، وإنما قلنا: إن ما لا ينضبطُ بنفسه يجب ردُّه إلى تقدير الشارع وضبطه، فلأنَّ ما لا ينضبِطُ بنفسه يقع فيه النزاعُ، وما وقع فيه النزاعُ، وجب ردُّه إلى الشرع لِقوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩].

قال بعضهم: ولأنَّ التعليلَ لم يقع بالحكمة[٣] لخفائِها[٤] واضطرابها، بل

(١ ـ ١) ساقط من (آ) و (ب).

(٢) كان حق التعبير أن يكون: «فإذا» بالفاء، لكونه تفريعاً على ما مضى، فيناسبه التعبير بالفاء.

(٣) في أصول النسخ: بالجملة، وما أثبتناه من هامش (آ).

(٤) في أصول النسخ: «لحقائقها»، ولعل الصواب ما أثبتناه.

بالضابطِ المشتملِ عليها، ولا معنى لإبطال[١] ما لم يُعلل به. قال: فيحتاجُ المعترضُ إلى بيانِ استواءِ الحِكمة في القياس. وصورة النقض كاستواءِ الجناية الحاصلةِ بالضرب والشتم، والجناية الحاصلة بالقطع، وكذلك استواء مَشقّة المسافر، ومَشقّة المكاري، والفَيِّج والمريض، ولا سَبيلَ إلى ذلك، لِعدم انضباط المشقة والجناية في نفسها.

وتلخيصُ هٰذا الكلام أن يُقالَ: لا نسلِّمُ صحةَ سؤال الكسر، لأن شرطَ صحته أن تكونَ الحِكْمَةُ[٢] المُعَلَّلُ بها موجودة بكمالها في صورةِ الكسر، ولا أُسَلِّمُ ذلك، لأن طريقَ معرفته[٣] وجودُ المَظِنَّةِ، ولم تُوجد.

وذهب قوم من الأصوليين إلى أن سؤالَ الكسر لازم مفسد للعلة، احتجاجاً منهم بأنَّ المقصودَ من شرع الحكم إنما هو الحكمةُ دونَ ضابطها، فإذا تخلَّف الحُكْمُ عنها، [٤]ظهر إلغاءُ ما ثبت لأجله الحُكْمُ، فبطلت كضابط الحكم إذا بطل.

والجوابُ: أن المقصودَ من شرعِ الحكمِ[٤] الحكمةُ المطلقة أو المنضبِطَة بنَفسِها[٥] أو بضابطها، الأوَّلُ ممنوع، والثاني مسلم، لٰكن قد بينا أن انضباطَ الحكمة بنَفْسِها[٥] متعذِّر، فتعيَّن المصيرُ إلى ضبطها بضابطها، فيجبُ أن يكونَ المعتبر في السلامة والنقض ذلك الضابطُ الذي تَحقَّق به[٦] اعتبار الحكمة.

قلتُ: قد سبق ذكرُ الخلافِ في جواز التعليل بالحكمة دونَ الضابط،

---

(١) تحرفت في (هـ) إلى: لا نطالب.
(٢) في (ب): الجملة.
(٣) في (آ): لأنه طريق معرفة.
(٤ - ٤) مكرر في (هـ).
(٥) في (آ): بتقسيمها.
(٦) في (آ): الذي به تحقق.

فالخلافُ هنا يقرب تخريجه على ذلك.

ومن أمثلةِ اعتبارِ الحكمة بضابطها: أن المشقَّةَ المبيحة[1] للترخُّصِ لما كانت تختلِفُ باختلاف الأشخاص في الضعف والقوة، واختلافِ الأحوال في الفقر والجِدَةِ، ضُبطَت بالسفر الشرعي، لأنـه وصفٌ حقيقي لا يختلِفُ، فاستوى في مناط الترخص الملكُ والمملوكُ، والغني والصُّعلوك.

ومنها: أن زوالَ العقل بشرب المسكر لما كان يختلِفُ باختلاف الأمزجة والطباع، فبعضُ الناس يزولُ عقلُه بتناول الجرعة والجرعتين، وبعضُهم لا يزولُ بالزِّق والزِّقين[2]؛ جُعِلَ ضابطُ التحريم مُطلق الخمر قلَّ أو كثُرَ، فاستوى في وجوب الحدِّ به شاربُ القليل والكثير.

ومنها: أن الإنزالَ في الوطء لما كان يختلِفُ باختلاف حال الواطىء[3] والموطوء سُرعة وبطأً؛ حتى إن من اشتدت غُلْمتُه ربما أنزل قَبْلَ أن يُولجَ، ومن ضعفت همته لِمرض، أو تقدّم وطء، أو ضعف جِبِلّة، ربما أولج ولم يُنْزِلْ؛ جعل الشرعُ التقاء الختانين ضابطاً لأحكام الإنزال من وجوب غسلٍ[4]، وحدٍّ، وبُطلان عبادة، وتحليل زوجة، وخروجٍ مِن فِئة، وغير ذلك. كُلُ هذا لأنَّ هٰذه الأوصافَ مظانُّ هذه الحِكَم، فترتب عليها الأحكامُ، والله تعالى أعلم.

اندفاع النقض بذكر وصف في العلة

قوله: «وفي اندفاع النقض بالاحتراز عنه بذكر وصفٍ في العِلَّةِ لا يُؤثِّرُ في الحكم، ولا يعدم في الأصل لعدمه ـ نحو قولهم في الاستجمار: حكمٌ يتعلق بالأحجار، يستوي فيه الثَّيِّبُ والأبكار، فاشترط فيه العددُ كرمي الجمار ـ خِلَافٌ، الظاهر: لا، لأنَّ الطردي لا يؤثِّرُ مفرداً، فكذا مع غيره، كالفاسقِ في

(١) في (ب): المنتجة.

(٢) تحرفت في (هـ) إلى: الزقتين.

(٣) في أصول النسخ: «الوطء»، ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٤) في (ب): الغسل.

الشهادة».

هذه الجملة مركبة من مبتدأ وخبر، فالمبتدأ قوله: «خلاف»، والخبر قوله: «وفي اندفاع النقض»، إلى آخره، وهو مقدَّمٌ كقولهم: في المسألة خلاف، وفي الدارِ رجل، ومن المؤمنين رِجالٌ.

ومعنى هذه الجملة؛ أن المعلل إذا احترز عن النقض بذكر وصفٍ في العِلَّةِ غير مؤثر في الحكم وجوداً وعدماً، بحيث لا يتوقف وجودُه على وجوده، ولا يُعْدَم بعدمه، فهل يندفعُ النقضُ عن عِلته بذلك؟ فيه خلاف.

ومثالُه ما ذكرناهُ، فإن قولَنا: «الاستجمارُ حكم يتعلَّقُ بالأحجار» وصف شَبهي صحيح. وقولهم: «يستوي فيه الثَّيِّبُ والأبكار»؛ لا تأثيرَ له في اشتراط العدد ولا عدمه، وإنما أُتي به دفعاً لِنقض القياسِ المذكور بحدِّ الرجم، فإنه حكم يتعلَّق بالأحجار، فلو اقتصر على هٰذا الوصف في الاستجمار، لوردَ عليه حَدُّ الرجم، لأنه حكم تعلَّق بالأحجار، ولم يشترط فيه العَدَدُ، فلما قيل: يستوي فيه الثيبُ والأبكار، خرج حدّ الرجم، وزال النقضُ به، لأنه وإن كان حكماً يتعلق بالأحجارِ، لكنه فارق الاستجمارَ بأنَّه يختلِفُ فيه الثيب والأبكار، فالثيبُ إذا زنى يُرْجَمُ، والبِكر لا يُرجم، بل يُجلد ويُغَرَّبُ، بخلاف الاستجمار؛ فإنه يستوي فيه الثيبُ والبكر[1]، لأنه إزالةُ نجاسة، وهما مخاطبان بها.

٢٤٩

فمن قال: يندفعُ النقض عن العِلة بذلك، قال: لأن العلةَ يُشترط اطِّرَادُها، فإذا لم يكن الوصفُ المؤثِّرُ في الحكم مطرداً، ضممنا إليه وصفاً غيرَ مؤثر ليتحقق اطرادُها، وتكون فائدةُ المؤثر [٢]العليةَ، وفائدةُ غير المؤثر[٢] دفعَ النقض.

(١) في (هـ): والأبكار.

(٢ - ٢) ساقط من (هـ).

ومن قال: لا يندفعُ النقض بذلك[1] ـ وهو الصحيحُ ـ، قال: إن الوصفَ الطردي غيرُ المؤثر ولا المناسب لا يُعتبر إذا كان مفرداً، فكذلك[2] لا يُعتبر مع غيره من الأوصاف المعتبرة، «كالفاسق في الشهادة» لا تُقبل شهادتُه وحده فيما تقبل فيه[1] شهادةُ الواحد؛ كذلك لا تُقبل شهادتُه مع غيره فيما يُعتبر فيه شهادة أكثر من واحد.

وبالجملة؛ فَكُلُّ ما لا يُعتبر مفرداً، لا يُعتبر مع غيره إلا لِدليل يَدُلُّ على أن تركيبَه مع غيره أوجب له حُكْمَ الاعتبار، كالماء النجسِ إذا أُضيف إلى[3] ماء طهور كثير، أزال حُكْمَ نجاسته ونحو ذلك.

وحاصلُ الجملة المذكورة أن النقضَ هل[4] يندفع بذكر وصفٍ طردي في العِلَّة؟ فيه خلاف، الأصحُّ لا، لأن الطرديَّ لا يَصْلُحُ للاستقلال في العِلة المفردة، فلا يَصْلُحُ للإعانة في العِلة المركبة.

اندفاع النقض بذكر شرط في الحكم

قوله: «ويندفع بالاحتراز عنه بذكر شرطٍ في الحكم عند أبي الخطاب»، إلى آخره[5]. أي: إذا احترز عن نقض العِلَّة بذكر شرطٍ في الحكم بأن قيَّدَهُ بشرط أو وصفٍ؛ هل يندفع النقضُ بذلك أم لا؟ فيه خلافٌ بين أبي الخطاب وغيره.

مثاله: أن يقولَ المعلل: «حُرَّانِ مُكلفان مَحْقُونَا الدم، فجرى بَينهما القِصاصُ في العَمد كالمسلمين»، فمن زعم أن النقضَ لا يندفعُ بذلك، قال: لأنَّ العِلَّةَ هي الأوصافُ المذكورة قَبْلَ الحكم، فيجب ثبوت[1] الحُكْمِ حيث

---

(١) ساقطة من (آ).
(٢) في (آ): فكذا.
(٣) في (ب): إليه.
(٤) ساقطة من (ب).
(٥) ذكر هنا في (هـ) عبارة «المختصر» بتمامها.

ثبتت[1]، فتَقييدُ[2] الحكم بعد ذلك بشرطٍ أو وصفٍ يدل على فسادها، إذ لو صَحَّتْ، لما احتاجَ إلى الاحتراز بتقييد الحكم.

مثاله هاهنا: أن العِلَّةَ تقتضي أنه حيث وُجِدَ حُرَّانِ مُكلَّفان مَحْقونا الدمِ أن يجرِيَ بينهما القِصاصُ حتى في قتل الخطأ وشِبه العمد، لكن ذلك باطلٌ بإجماع، فلما انتقضت العلةُ بذلك، كان احترازُه في الحكم بذكر العمدِ لاحقاً لها بعد فسادها، فلم يؤثر في تصحيحها، كما إذا[3] وَلَغ كَلْبٌ في قُلَّتي ماء إلا رطلين، ثم وُضع فيه رطلُ ماء لم يكن مؤثراً في زوالِ نجاسته بالولوغ السابق.

ومن زعم اندفاعَ النقض بذلك قال: الشرطُ الذي قيد به الحكمُ هو «أَحَدُ أوصافِ العِلة حكماً، وإن تأخر» في اللفظ حتى كأنَّه قال في هذا المثال: حُران مُكلفان [4]محقونا الدم[4] قتل أحدهما الآخر عمداً، فجرى بينهما القِصاصُ كالمسلمين، وإذا كان التقديرُ في المعنى هذا المثال وجب اعتبارُه، لأن العبرة بحَق[5] الأصل إنما هي بالأحكام لا بالألفاظِ. وهٰذا أصح[6]، وهو قولُ أبي الخطاب.

وقد حَصَلَ الجوابُ بما ذكرناه عما احتجَّ به الخصمُ إلا عن مسألةِ القُلَّتين التي استشهدوا بها، فالجوابُ عنها بالفرقِ بينها[7] وبَيْنَ مسألة النزاع.

وتقريرُه: أن الماءَ لا ارتباطَ بين أجزائه المنفصل بعضها عن بعض، فإذا حَصَلَ فيما دون القُلَّتين منه نجاسة، استقر له حُكْمُ التنجيس، فلحوق تكملة

(١) في أصول النسخ: ثبت.
(٢) في (آ): فيتقيد.
(٣) في (آ): لو.
(٤ ـ ٤) ساقط من (هـ).
(٥) تحرفت في (آ) إلى: نحو.
(٦) في (هـ): صَحَّ.
(٧) في (هـ): بينهما.

القُلّتين له لا يرفع عنه التنجيسَ المستقر بخلاف مسألتنا، فإنَّ أجزاءَ الجملة الواحدة يرتبطُ بَعْضُها ببعض، فلا يستقر لِبعضها حُكْمٌ حتى تكمل، فلهٰذا قُلنا: إن النقضَ لم يستقر لأوصاف العِلة المذكورة بل لا يلحقُها[1] أصلاً قبل ورودِ الوصف الذي قيد به الحُكْمُ، فكان ورودُه مانعاً لورود النقض، لا رافعاً له[2] بعدَ استقراره بخلافِ الماء، فظهر الفَرْقُ، وصارَ ذلك كسائر التوابع اللفظية، كخبرِ المبتدأ ونحوه، والحال والتمييز، والاستثناء، لا يستقر حُكْمُ الجملةِ بدونها، حتى لو قال: له عليَّ عشرةُ دراهم، وعشرون ديناراً، وثلاثون قنطاراً دَيناً[3] إلا واحداً مِن كل عددٍ من ذلك؛ لصحَّ هٰذا الاستثناءُ، ولم يستقرَّ حُكْمُ المستثنى منه حتى يَتِمَّ الاستثناء، وكذلك في كُلِّ صورة من ذلك وغيره مما أشبهه، والله تعالى أعلم.

---

(١) في أصول النسخ: «بل يلحقها»، وما أثبتناه من هامش (آ).

(٢) تحرفت في (ب) إلى: لأن أفعاله.

(٣) في (آ) و(ب): «زيتاً»، وهو تحريف.

الثامن: القلبُ، وهو تعليقُ نَقيضِ حكم المستدِلِّ على علته بعينها، ثم المعترض تارةً يُصحح مذهَبه، كقول الحنفي: الاعتكاف لُبْثٌ مَحض، فلا يكونُ بمجرده قُربةً كالوقوف بعرفة، فيقول المعترضُ: لبثٌ مَحض، فلا يُعتَبَرُ الصَّوْمُ في كونه قربةً، كالوقوف بعرفة. وتارةً يُبْطِلُ مذهبَ خصمه، كقول الحنفي: الرأسُ ممسوحٌ، فلا يجب استيعابُه بالمسح كالخُفِّ؛ فيقولُ المعترض: ممسوح، فلا يُقَدَّرُ بالربع كالخُفِّ، وكقولِه: بَيْعُ الغائِب عَقْدُ معاوضة، فينعقد مع جَهل المعوض كالنِّكَاح، فيقولُ خصمه: فلا يُعتبر فيه خيارُ الرؤيةِ كالنكاح، فيبطل مذهبُ المستدل لِعدم أولوية أَحَدِ الحُكمين بتعليقه على العِلة المذكورة، والقلب معارضة خاصة فجوابُه جوابُها إلا بمنع وصف الحكم، لأنه التزمه في استدلاله فكيف يمنعُه.

* * *

القلب

السؤالُ «الثامن: القلب[1]. وهو تعليقُ نقيض حُكْمِ المستدل على عِلته بعينها».

معنى القلب: أن المعترضَ يقلِبُ دليلَ المستدل، ويُبين أنه يَدُلُّ عليه لا له، أو يَدُلُّ عليه وله مِن وجهين[2]؛ وقد ذكرتُ أمثلته بعدُ، وسيأتي له تفصيلٌ إن شاء الله تعالى.

قوله: «ثم المعترض تارةً يُصحِّحُ مذهبَه» إلى آخره[3].

أي: أن المعترضَ تارةً يكونُ مقصودُه بقلب الدليل تصحيحَ[4] مذهب نفسه، وإبطالَ مذهب المستدل، وتارةً يتعرَّضُ فيه لِبطلان مذهب خصمه دونَ تصحيح مذهب نفسه.

(١) في (ب): «من القلب»، وهو خطأ.
(٢) في (ب) و(هـ): يدل عليه له من جهتين.
(٣) ذكر هنا في (هـ) عبارة «المختصر» بتمامها.
(٤) في (هـ): قلب الدليل لتصحيح.

مثال الأول، وهو ما إذا قَصَدَ تصحيحَ مذهب نفسه وإبطالَ مـذهب المستدل: ما إذا قال الحنفيُّ في اشتراط الصومِ للاعتكاف، لأنه «لُبْثٌ محضٌ، فلا يكونُ بمجرده قُرْبة[1]، كالوقوفِ بعرفة» [2]فإن الوقوفَ بعرفة[2] لا يكونُ بمجرده قربةً، بل لا بُدَّ أن يقترِنَ به الإحرامُ والنية، فكذٰلك الاعتكافُ لا يكونُ بمجرده قربةً حتى يقترنَ به غيرُه مِن العبادات، وذلك هو الصـومُ بالإجماعِ، إذ[3] لم يشترط أَحَدٌ مقارنَة غيرِ الصَّوْمِ[4] للاعتكاف، فهٰذا مبني على مقدمتين:

إحداهما: لا بُدَّ أن يقترِنَ بالاعتكاف غيرُه.

الثانية: أن ذٰلك الغيرَ هو الصومُ، ومدرك الأولى هذا القياسُ، ومدرك الثانية الإجماعُ المذكور، «فيقولُ المعترض» الشافعي أو الحنبلي في قلب الدليل المذكور: الاعتكافُ «لبث مَحْضٌ، فلا يُعتبر الصوم في كونه قُربة»، أي: لا يُشترط له، «كالوقوف بعرفة»، فإن الوقوفَ بعرفة لا يُشترط لِصحته الصومُ، فكذلك لا يشترطُ للاعتكاف عملاً بالوصفِ المذكور، وهو كونُ الوقوف والاعتكاف لبثاً محضاً، وإذا تبيَّن أن وَصْفَ المستدل يُنَاسِبُ دعواه وعَدَمَها، لم يَكُنْ بـإثبات أَحَـدِ الأمرين أولى مِن إثبـات الآخر، فيسقط الاستدلالُ به، لأنه حينئذ يَصِيرُ ترجيحاً من غير مرجِّحٍ، فهاهنا المعترضُ قصد بقلبِ الدليلِ تصحيحَ مذهبه، وهو عَدَمُ اشتراطِ الصَّوْمِ للاعتكاف وإبطال مذهب خصمه.

ومثال الثاني، وهو ما إذا قَصَدَ إبطالَ مذهب[5] خصمه مِن غير تعرُّض[6]

(١) ليست في البلبل المطبوع.
(٢ ـ ٢) ساقط من (آ) و(ب).
(٣) في (هـ): إذا.
(٤) في (هـ): مقارنة كالصوم.
(٥) ساقطة من (ب).
(٦) في (هـ): تعريض.

لِتصحيح مذهب نفسه: قولُ الحنفي في عَدَمِ وجوب استيعاب الرأس بالمسح: «ممسوح فلا يجب استيعابُه بالمسح كالخُفِّ، فيقول المعترضُ»: هذا ينقلِبُ عليك بأن يقال: «ممسوح فلا يُقدر[1] بالربع كالخُفِّ»، فإن أحمدَ ومالكاً ـ رضي الله عنهما ـ يوجبان استيعابَ الرأس بالمسح. وقد أبطله الحنفيُّ في قياسه، فتعرض الخصمُ لذلك بإبطال مذهب المستدل بقوله: فلا يتقيَّدُ بالربع، لأن أبا حنيفة يقتصِرُ على مسح ربع الرأس، ولا يَلْزَمُ من ذلك صحةُ مذهب المعترض لجواز أن يكونَ الصوابُ في مذهب الشافعي وهو إجزاء ما يُسمَّى مسحاً ولو على شعرة أو ثلاث شعرات[2].

ثم اعْلَمْ أنَّ القالب إذ قَصَدَ بطلانَ مذهب المستدل، فتارةً يُبْطِلُه بطريق التصريحِ كما قيل في مسح[2] الرأس، وتارةً يُبْطِلُهُ بطريقِ الالتزام، وذلك كالمثالِ المذكور بعدُ[2] في «المختصر»، وهو ما إذا قال الحنفيُّ في «بيعِ الغائب: عقد معاوضة، فينعقِدُ مع[3] جهلِ» العِوَضِ، أو مع الجهل بالمعوَّض «كالنِّكاح»، فإنَّه يَصِحُّ مع جَهْلِ الزوج بصورةِ الزوجة، وكونه لم يَرَهَا، فكذلك في البيع بجامع كونهما عَقْدَ معاوضة، [4]فيقولُ الخَصْمُ: هٰذا الدليلُ يَنْقَلِبُ بأن يقال: عقد معاوضة[4]، فلا يُعتبر فيه خيارُ الرؤية كالنِّكاحِ، فإن الزوجَ إذا رأى الزوجةَ لم تُعجبه لم يجز له فَسْخُ النكاح، فكذلك المشتري لا يكونُ له[2] خيارٌ إذا رأى المبيعَ في بيع الغائب بمقتضى الجامع المذكور، والخصمُ لم يُصرح هاهنا ببطلان مذهب المستدل، لكنه دَلَّ على بُطلانه

٢٥٠

---

(١) في (آ) و(ب): يتقدر.
(٢) ساقطة من (آ).
(٣) في (آ): على.
(٤ ـ ٤) ساقط من (ب).

ببطلان لازمه عند[1] الخصم وهو خيارُ الرؤية، فإنَّ أبا حنيفة يُجيز بَيْعَ الغائب بشرط ثبوت الخيار للمشتري إذا رآه[2]، وإذا بَطَلَ هٰذا الشرطُ بموجب قياسِه على النكاح، بَطَلَ مشروطُه وهو صحةُ البيعِ، فهو إبطالٌ له بالملازمة لا بالتصريح.

قوله: «فيبطل مذهبُ المستدل لعدم أولوية أحد الحكمين بتعليقه على العلة المذكورة».

أي: إذا توجه سؤالُ القلب على المستدل، بطل مذهبُه، إذ ليس تعليقه على العِلَّة التي ذكرها[3] أولى مِن تعليق مذهب خصمه عليها، إذ ذلك ترجيحٌ بلا مُرَجِّحٍ. وقد أشرنا إلى ذلك قبل.

قوله: «والقلبُ معارضة خاصة، فجوابُه جوابُها إلا بمنع وصف الحكم[4]، لأنه التزمه في استدلاله، فكيف يمنعه»؟

يعني أن قلبَ الدليل على ما بيناه هو نوعٌ من المعارضة، فهو معارضة خاصة، لأن النوعَ أخصُّ من جنسه، وإنما قلنا: إنه معارضةٌ خاصة، لأنَّ المعارضَةَ هي إبداء معنى في الأصلِ أو الفرع[5]، أو دليل مستقل يقتضي خلاف ما ادَّعاه المستدل من الحُكم، وهٰذا الوصفُ كذلك، لأنه إبداءُ مناسبة وصف[6] المستدل بخلاف[7] حكمه، فحقيقةُ المعارضة موجودة فيه، لكنه نوعٌ خاص منها، واختص عليها بخصائص:

منها: أنه لا يحتاجُ إلى أصل.

ومنها: أنه لا يحتاجُ إلى إثبات الوصف، فَكُلُّ قلب معارضة وليس كُلُّ

(١) في (ب): على.
(٢) في (هـ): إذ رآه الخصم.
(٣) في (هـ): ذكرناها.
(٤) في البلبل المطبوع: لا بمنع وجود الوصف.
(٥) في (آ): إبداء معنى الأصل والفرع.
(٦) ساقطة من (آ).
(٧) في (آ) و(ب): لخلاف.

معارضة قلباً. وإذا ثبت أنه معارضة، فجوابه جوابُ المعارضة على ما ذكر فيها بعد، مثل[1] أن يقولَ في مسألة مسح الرأس: لا نُسَلِّمُ أن الخُفَّ لا يَتَقَدَّرُ بالربع، فيمنع حكم الأصل في قلب المعترض، إلا منع الوصف، فإنه يجوز في المعارضة، ولا يجوز في القلب، مثل أن يقول: لا نُسَلِّمُ أن الاعتكافَ والوقوفَ لبث محض، أو لا نُسَلِّمُ أن مسح الرأس والخف مسح، أو لا نُسَلِّمُ أن البيعَ أو النكاح عقد معاوضة.

والفرقُ بين المعارضة[2] والقلب في ذلك: أن المستدل في المعارضة لم يُعَلِّلْ بوصف المعترض، ولا التزمه، واعتمد عليه في قياسه، فجاز له منعُه بخلاف القلب، فإن المستدل التزم في قياسه صحةَ ما علل به المعترضُ وهو اللبثُ والمسح، وعَقْدُ المعاوضة، فليس له في جواب[3] القلب منعه، لأنه هَدْمٌ لما بنى، ورجوعٌ عما التزمه واعترف[4] بصحته، فلا يُقبل منه. هذا آخِرُ الكلام على عبارة المختصر في سؤال القلب.

وقد تضمن أن سؤالَ القلب إمَّا أن يكونَ مصححاً لمذهب المعترض، كما في مثال الاعتكاف، أو مبطلاً لمذهب المستدل، إما نصّاً كما في مثال مسح الرأس، أو التزاماً كما في مثال بيع الغائب.

وذكر الآمِدِيُّ أقسامَه على نحو ذلك. وتلخيصُ ما ذكره فيها: أن قلبَ الدليل هو أن يُبين القالب أن ما ذكره المستدل يَدُلُّ عليه لا له، أو يَدُلُّ عليه وله. قال: والأوَّلُ: قَلَّ ما يتفق له مثال في الشرعيات في غير النصوص، أي: لا يَتَّفِقُ له مثالٌ في الأقيسة.

ومثله مِن النصوص باستدلال الحنفي في توريث الخال بقوله عليه

---

(1) في (ب): لمثل.

(2) تحرفت في (آ) إلى: المعاوضة.

(3) في (ب): في ذلك جواب.

(4) في (ب): واعترض.

السَّلامُ: «الخَالَ وَارِثُ مَنْ لا وَارِثَ لَهُ»[1] فأثبت إرثَه عند عَدَمِ الوارث غيره، فيقول المعترضُ: هذا يَدُلُّ عليك لا لك، إذ معناه نفيُ توريث الخالِ بطريق المبالغة، أي: الخالُ لا يرث، كما يقال: الجوعُ زادُ مَن لا زادَ له، والصبر حيلةُ من لا حيلة له، أي: ليس الجوعُ زاداً، ولا الصبرُ حيلةً.

والثاني، وهو ما يَدُلُّ على المستدل وله: إمَّا أن يتعرض القالب فيه لِتصحيح مذهب نفسه كمسألةِ الاعتكاف، أو لإبطالِ مذهبِ المستدل صريحاً، كمسألة مسح الرأس، أو التزاماً كمسألة بَيْعِ الخيار.

قال: ويلحق بهذا الضربِ من القلب: قلبُ التسوية، كما لو قال الحنفي في الخل: مائعٌ طاهر مزيلٌ للعين والأثر، فتحصلُ به الطهارة كالماء، إذ يلزمُ مِن التسوية في الخل بَيْنَ طهارة الحدث والخبث أنَّه لا يُزيل النجاسة، كما أنه لا يَرْفَعُ الحدث تسويةً بينهما فيه.

قلتُ: ويمكن تقسيمُ أنواع القلب باعتبار آخر مستفاد مما قاله الآمِدي وغيرُه في ذلك، وهو: أن القلبَ إما قلب تسوية كمسألة الخل، أو قلب مخالفة. ثم هو إمَّا أن يُصحح مذهبَ المعترض كمسألة الاعتكاف، أو يبطل مذهبَ المستدل صريحاً، كمسألة مسحِ الرأس، أو إلزاماً[2]، كمسألة بيع الغائب[3].

---

(١) حديث صحيح. أخرجه من حديث عمر: أحمد ١/٢٨ و٤٦، والترمذي (٢١٠٣) وابن ماجه (٢٧٣٧)، وابن الجارود (٩٦٤)، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» ٤/٣٩٧، والدارقطني ٤/٨٥، والبيهقي ٦/٢١٤، وقال الترمذي: حسن صحيح، وصححه ابن حبان (١٢٢٧).

وأخرجه من حديث المقدام بن معد يكرب: أحمد ٤/١٣١ و١٣٣، وأبو داود (٢٨٩٩) و(٢٩٠٠) و(٢٩٠١)، وابن ماجه (٢٦٣٤) و(٢٧٣٨)، والطحاوي ٤/٣٩٧-٤٩٨، وابن الجارود (٩٦٥)، والدارقطني ٤/٨٥-٨٦، والحاكم ٤/٣٤٤، والبيهقي ٦/٢١٤ وصححه ابن حبان (١٢٢٥) و(١٢٢٦).

وأخرجه من حديث عائشة: الدارمي ٢/٣٦٧، والترمذي (٢١٠٤)، والطحاوي ٤/٣٩٧، والدارقطني ٤/٨٥، والبيهقي ٦/٢١٥. وحسنه الترمذي، وصححه الحاكم ٤/٣٤٤ ووافقه الذهبي.

(٢) في (آ) و(ب): التزاماً.

(٣) في (آ) و(ب): الخيار.

قال النِّيلي وغيرُه: القسمُ الأول من القلب وهو الذي بَيَّنَ فيه أن دليلَ المستدل يَدُلُّ عليه لا له هو مِن قبيل الاعتراضات ولا يَتَّجِهُ في قبوله خلاف.

وأما القسمُ الثاني: وهو ما يَـدُلُّ على المستدل من وجه آخر، كمثـالِ الاعتكاف، ومسحِ الرأس، وبيعِ الغائب، فاختلفوا فيه: هَلْ هو اعتراضٌ أو معارضة؟ فزعم قَوْمٌ أنَّه من قبيل الاعتراض، لأنه يُشير إلى ضعف في العِلَّةِ، حيث أمكن أن يستدل بها على نقيضِ الحكم فصار ذلك ضرباً مِن فساد الوضع. وزعم قومٌ أنه معارضة، لأن المعترضَ يُعارِضُ دلالة[1] المستدل بدلالة أخرى. فحقيقةُ المعارضة موجودةٌ فيه كما بينا.

وذكر النيليُّ لِهذا الخلاف فوائد، منها: أنَّه إن[2] قيل: هو معارضة، جازت الزيادةُ عليه مثل[3] أن يقولَ في بيع[4] الغائب: عَقْدُ معاوضة مقتضاه التأبيد، فلا ينعقِدُ على خيار الرؤية، كالنكاح، وإن قيل: هو اعتراض؛ لم يجز مثلُ هذه الزيادة.

قلتُ: الفرقُ بين هٰذه المعارضة (٥والاعتراض: أن المعارضة٥)، كدليل مستقلٍ فلا يتقدر بدليل المستدل، بخلاف الاعتراضِ ، فإنَّه منع لِلدليل، فلا تجوزُ الزيادةُ عليه، إذ يكونُ كالكذب[6] على المستدِل، حيث يُقَوِّله[7] ما لم يَقل.

---

(١) هذا تساهل في التعبير، فالأولى أن يُقال: «دليل» بدل: «دلالة»، لأن المعارضة: إقامة الدليل على خلاف ما أقام عليه الخصم الدليل.

(٢) في (هـ): إذا.

(٣) في (هـ): «لا مثل».

(٤) تحرفت في (ب) إلى: منع.

(٥ ـ ٥) ساقط من (هـ).

(٦) تحرفت في (ب) إلى: كالندب.

(٧) في (آ) و(ب): يُقول.

ومنها: أنه[1] إن قيل: إنَّ القلبَ معارضة؛ جاز قلبُه من المستدل كما يُعارض المعارضة، مثل أن يقولَ المستدل في أن بَيْعَ الفضولي لا يَصِحُّ، لأنه تصرف في مالِ الغير بلا وِلاية، ولا نِيابة[2]، فلا يَصِحُّ قياساً على الشراء، فيقولُ المستدل: أنا أقلبُ هٰذا الدليل، فأقولُ: تصرفٌ في مال الغير بلا وِلاية ولا نيابة، فلا يقع لمن أضافه إليه كالشِّراء فإنَّ الشراء لم يَصِحَّ لمن أُضيف إليه وهو المُشتري له، بل يَصِحُّ[3] للمشتري وهو الفضولي. ومن قال: إنَّه اعتراض [4]لم يَجزْ ذلك، لأنه منع، والمنعُ لا يمنع.

ومنها: أنَّه إن كان معارضةً، جاز أن يتأخَّرَ عن المعارضة، لأنه كالجزء منها، وإن كان اعتراضاً، لم يجز[4] ووجب تقديمُه عليها، لأنَّ المنع مُقَدَّمٌ على المعارضة.

ومنها: أن من جَعَلَه معارضة قبل فيه المرجِّح[5]، ومن قال: إنَّه اعتراض، منع ذلك. قال: ومثالُه ظاهر في سائر الاعتراضات.

قلتُ: أصلُه ما ذكرناه[6] مِن أن المعارضةَ تقبل الترجيحَ، كالدليل المبتدأ، والمنع لا يقبل الترجيحَ، والله تعالى أعلم.

(١) ساقطة من (آ).
(٢) ساقطة من (هـ).
(٣) في (ب) و(هـ): صح.
(٤ - ٤) مكرر في (هـ).
(٥) في (هـ): الترجيح.
(٦) في (هـ): ما ذكره.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

التاسع: المعارَضَةُ، وهي إما في الأصل ببيانِ وجودِ مقتضٍ للحكم فيه، فلا يتعين ما ذكره المستدِلُّ مقتضياً، بل يحتمل ثبوته له، أو لما ذكره المعترض، أو لهما، وهو أظهرُ الاحتمالات، إذ المألوفُ من تصرُّفِ الشارع مراعاةُ المصالح كُلِّها، كمن أعطى فقيراً قريباً غلب على الظن إعطاؤه للسببين؛ ويَلْزَمُ المستدل حذفَ ما ذَكَرَهُ المعترِضُ بالاحتراز عنه في دليله على الأصح، فإن أهمله، ورد معارضةً، ويكفي المعترض في تَقريـرِها بيانُ تعارضِ الاحتمالات المذكورة، ولا يكفي المستدل في دفعها إلا بيان استقلالِ ما ذكره بثبوتِ الحُكم، إما بثبوتِ عِلّية ما ذكره بِنَصٍّ أو إيماء، ونحوه من الطرق المتقدمة، أو ببيان إلغاء ما ذكره المعترضُ في جِنْسِ الحكم المختلَفِ فيه كإلغاء الذُّكورية في جنس أحكامِ العتق، أو بأنَّ مِثْلَ الحكم ثَبَتَ بدون ما ذكره، فيدل على استقلالِ علَّة المستدل.

* * *

السؤالُ «التاسع: المعارضة». المعارضة

اعلم أن المعارضةَ مُفاعلة من: عرض له يَعْرِضُ: إذا وَقَفَ بين يديه، أو عارضه في طريقه ليمنعه النفوذ فيه، فكأن المعترضَ يَقِفُ بين يدي المستدل، أو يوقف حُجَّتَهُ بين يدي دليله، لِيمنعه من النفوذ في إثبات الدعوى.

قوله: «وهي إما في الأصل». يعني أن المعارضةَ على ضربين:

أحدهما: المعارضةُ في الأصل.

والثاني: المعارضةُ في الفرع.

قوله[1]: «ببيان وجودِ مقتضٍ للحكم فيه، فلا يتعيَّنُ ما ذكره المستدِلُّ مقتضياً»، إلى آخره[2].

---

(١) ساقطة من (هـ).

(٢) ذكر هنا في (هـ) عبارة «المختصر» بتمامها.

المعارضة في الأصل

أي: المعارضة في الأصلِ معناها أن يُبين المعترض في الأصلِ الذي قاس عليه المستدِلُّ مقتضياً آخر للحكم غير ما ذكره، يعني المستدل. وحينئذٍ لا يتعيَّنُ ما ذكره المستدِلُّ، لأن يكونَ مقتضياً، أي: علة للحكم[1]، بل يحتمل ثبوتَ الحكم، أي: أن يكونَ علة الحكم هو الوصفُ الذي ذكره المستدل، [2-2]ويحتمل أن يكون علته الوصفَ الذي ذكره المعترض، أي الذي بينه في الأصل[2-2]، ويحتمل أن يكونَ عليّة الوصفين[3] جميعاً، الذي علل به المستدِلُّ، والذي بينه المعترض.

قوله: «وهو»، أي: هذا الاحتمالُ الثالث «أظهر الاحتمالاتِ»، وهو أن يكونَ علة الحكم الوصفَين جميعاً، «إذ المألوفُ»، أي: لأن المألوف، أي: الذي ألفناه مِن الشرع باستقراءِ موارد تصرفه ومصادرها «مراعاةُ المصالح كلها»، وإذا كانَ الوصفان جميعاً مناسبين، بحيث تتوقَّعُ المصلحةُ عقيبَهما كما ذكر في تعريف المناسب، فالظاهِرُ مِن الشرع تعليقُ الحكم عليهما تحصيلاً لمصلحتهما[4]، إذ ذلك هو المألوفُ من تصرف العقلاء، والشرع لا يخرج عنه، وذلك «كمن أعطى»[5] قريباً له فقيراً احتمل أنه أعطاه لِقرابته، واحتمل أنه أعطاه لِفقره، واحتمل أنه أعطاه لِفقره وقرابته جميعاً جمعاً بين الصدقة والصِّلَةِ. وهذا أظهر الاحتمالات لمناسبتهما جميعاً للعَطَاءِ، وكون المكلف العاقل لا يُخِلُّ ببعض المصالح التي تَعْرِضُ له. وكذلك لو أعطى أقربَ قرابته، تعارضت فيه الاحتمالات الثلاثة، أعني هل أعطاه لِمُطْلَقِ القرابة أو لخصوصية الأقربية، أو لمجموع الأمرين؟ وكذلك السلطانُ يُعطي أَجْنَدَ[6]

٢٥١

(١) في (آ): الحكم.

(٢ - ٢) ساقط من (آ).

(٣) في (هـ): علة للوصفين.

(٤) في (آ) و(هـ): عليها تحصيلاً لمصلحتها.

(٥) في (ب): كمن رأيناه أعطى.

(٦) في (آ): أنجد.

جُنده، وأشجعَهم، وأظهرَهم أثراً في حماية المُلك تتعارضُ فيه الاحتمالاتُ، هل أعطاه لِمطلق الجندية والكفاءة؟ أو لخصوصيةٍ[1] في ذلك على غيره؟ أو لمجموع الأمرين؟ وهو أظهرُ، لما ذكرنا.

وإذا دار الأمرُ بين الاحتمالات المذكورة، كان التعليلُ بما ذكره المستدل ترجيحاً مِن غيرِ مرجِّح، بل تعليلاً بالمرجوح، لأن ما ذكره يَصِحُّ على تقديرٍ واحدٍ مِنْ ثلاثة تقادير، ويَبْطُلُ على تقديرين منها، ووقوعُ[2] اثنين من ثلاثة أرجح وأظهرُ مِن وقوع واحدٍ منها.

ومثالُ ذلك ما لو عَلَّلَ الحنبلي قتل المرتدَّةِ بقوله: بدلت دينها، فتقتل كالرجل، فيقول المعترض: لا يتعيَّنُ تبديلُ الدِّين مقتضياً للقتل، بل هناك معنى آخر في الرجل يقتضيه ليس في المرأة وهو جنايتُه على[3] المسلمين بتنقيص عددهم، [4]وتكثير عدوهم[4] وتقويته، إذ هُوَ مِن أهْلِ الحرب والنِّكاية. وحينئذ جاز أن العِلَّةَ في قتل الرجل تبديلُ الدين، أو الجناية على المسلمين، أو الأمران جميعاً. وحينئذ لا يتعين التبديل علة للقتل.

وكذلك لو علَّلَ الحنبليُّ صحةَ أمانِ العبد بقوله: مسلم مكلَّف، فصحَّ أمانُه كالحرّ، فعارضه الحنفيُّ بأن يقول[5]: في الحرِّ معنى ليس في العبد يجوزُ أن يكونَ مكملاً لمصلحة الأمانِ وهو مناسِبُ لها، وهو أن الحُرَّ متفرغ البَالِ للنظر في مصلحة المسلمين، والاحتياط لهم في الأمان أو عدمه، ولا كذلك العبدُ، فإنه في مَظنَّة اشتغـالِ[6] البال لما عليه من قيدِ الـرق،

(١) في (هـ): لخصوصيته.
(٢) في (آ) و(ب): وقوع.
(٣) تحرفت في (هـ) إلى: عن.
(٤ - ٤) ساقط من (آ).
(٥) ساقطة من (آ) و(ب).
(٦) في (آ): مظنته لاشتغال، وفي (ب): مظنة لاشتغال.

والاهتمامِ بقضاء وظائفه، فتتقاعَدُ مصلحةُ أمانه عن مصلحة أمانِ الحرِّ. وبتقدير أنْ يكونَ وصفُ الحرية معتبراً في الحُرِّ لا يَصِحُّ إلحاقُ العبد به، لِعدم استقلال ما فيه مِن الوصف المناسب بالمصلحة.

قوله: «ويلزمُ المستدل حذفَ ما ذكره المعترض بالاحتراز عنه في دليله على الأصحِّ، فإن أَهْمَلَهُ، ورد معارضةً».

يعني أن الوصفَ الذي أبداه المعترض في الأصل؛ هل يلزم المستدلُ الاحترازَ عنه في دليله بحذفه أم لا؟ فيه قولانِ للجدليين سبق توجيههما في نظيرِ هٰذه المسألة في سؤال النقضِ، فإنْ أهمل المستدِلُّ ذلك ـ أعني الاحتراز ـ عما ذكره المعترضُ، «ورد» عليه «معارضة»، أي: كان للمعترض أن يُعارِضَه به[1]، فيرد عليه، أي: على المستدل، ويلزمه[2] جوابُه.

مثالُه: أن يقولَ الحنفيُّ في رفعِ اليد في الركوع: ركن غير الإحرام، فلا يُشْرَعُ فيه رفعُ اليد، كالسجود، فإن لم يحترز عن الإحرام وإلا عارضه به الخصمُ بأن يقول: ركن، فشرع فيه الرفع كالإحرام[3].

قلت: والأشبه أن هٰذا الاحترازَ لا يلزم، لأن ما يحترز[4] عنه المستدل إن لم يكن وارداً في نفس الأمر، لم يكن للاحترازِ عنه ضرورة، وإن كان وارداً لم ينفعه الاحترازُ عنه بالذكر المجرَّدِ، إذ للمعترض أن يقولَ: وما الفرقُ بَيْنَ الإحرام وغيرِه حتى تَستثنيه، إذ الإحرامُ والركوعُ والسجودُ أركان، فإذا قِسْتَ على السُّجودِ، قستُ أنا على الإحرام، وليس أحدُ القياسين أولى مِن الآخر، اللهُمَّ إلا أن يُبين مناسبةَ احترازه، واطِّراد علته معه، فيكونُ احترازاً صحيحاً.

قوله: «ويكفي المعترضَ في تقريرها بيانُ تعارض الاحتمالات المذكورة،

---

(١) ساقطة من (هـ).

(٢) في (هـ): ويلزم.

(٣) في (آ) و(ب): «كالسجود».

(٤) في (آ) و(هـ): تحرز.

ولا يكفي المستدلَّ في دفعها إلا بيانُ[1] استقلالِ ما ذكره بثبوت الحكم».

أي: أن المعترضَ يكفيه في تقرير المعارضة بيان مطلق تعـارض[2] الاحتمالات المذكورة، أعني ثبوت الحكم لما عَلَّلَ به المستدل، أو لما أبداه هو، أو لمجموع الوصفين، سواء كانت الاحتمالاتُ متساويةً، أو بعضها راجحاً، وبعضها مرجوحاً.

وأما المستدلُّ، فلا يكفيه في دفع المعارضة إلا أن يُبين أن[3] الوصفَ الذي عَلَّلَ به مستقلٌّ بثبوت الحكم بحيث لا يتـوقف ثبوتُـه على وصف المعترض ولا غيره. والفرقُ في ذلك بَيْنَ المعترض والمستدل: [4]هو أن المستدل[4] مُدَّعٍ لاستقلال ما ذكره بثبوت الحُكْمِ، والمعترض منكرٌ لذلك، والمنكر يكفيه مطلقُ الإنكار، والمدَّعي لا بُدَّ له من بينة وحُجة يثبت بمثلها دعواه.

وحجة المستدلِّ هاهنا ليس إلا بيانُ استقلالِ ما ذكره بالحُكم، كاستقلالِ تبديل الدين بقتل المـرتد، واستقـلالِ الإسلام والحـرية بصحـةِ الأمان، والمعترض بمجرد بيانه احتمالاً آخر يَصْلُحُ إضافةُ الحكم إليه عِلةً أو جُزْءَ عِلَّةٍ قد وفى بما عليه من إنكار دعوى المستدل، فلذلـك كفاه بيـانُ تعارض الاحتمالات كيف كان، ولم يَكْفِ المستدل «إلا بيان استقلال ما ذكره بثبوت الحكم».

قوله: «إما بثبوت عِليَّة[5] ما ذكـره بنصٍّ أو إيماء ونحـوِه مِن الطرق المتقدمة، أو ببيان إلغاء ما ذكره المعترضُ في جنس الحكم المختلَف فيه،

---

(١) في البلبل المطبوع: ببيان.

(٢) في (ب): يعارض.

(٣) ساقطة من (ب) و(هـ).

(٤ - ٤) ساقط من (هـ).

(٥) ليست في أصول النسخ، والمثبت من «البلبل».

كإلغاء الذكورية في جنس أحكام العِتق، أو بأن مِثل الحكم ثبت[1] بدون ما ذكره، فَيَدُلُّ على استقلال عِلَّةِ المستدل».

هذا بيانُ الطُّرُقِ التي يُبين بها المستدلُّ استقلالَ ما علَّل به الحكم[2]، وبه يَحْصُلُ جوابُ المعارضة في الأصل.

وثم طَريق آخر لم يُذكر في المختصر، ونظم عبارة المختصر تقديراً هٰكذا: ولا يكفي المستدل في دفع المعارضة إلا بيانُ استقلال ما ذكره بالحُكم، وبيان استقلال ما ذكره بالحكم يَحْصُلُ بطرق:

أَحَدُهَا: إثباتُ علّية ما ذكره، أي: إثباتُ كونه عِلَّةً بالنص، أو إيماء النص، أو غير ذلك من طرق إثبات العلة المتقدم ذِكرُها، ثم إثبات العِلة، كالإجماع، والاستنباط، كالمناسبة، والسَّبر، والدَّوران.

مثالُ النَّصِّ: أن يقولَ في قتل المرتدة[3]: قولُه عليه السلام: «مَن بَدَّل دينَه فاقْتُلوه»[4] ظاهِرٌ إن لم يكن نصاً في أن تبديلَ الدين عِلَّةٌ للقتل مستقلة[5] به قاعدتها إلى المرتدة[6]، ويحصل[7] المقصودُ.

مثال الإيماء[8]: أن يقولَ في المثال[9] المذكورِ بتقدير أن لا يسلم أنَّه نصٌّ في التعليل بالتبديل: القتلُ حكمٌ اقترن بوصفٍ مناسب[10] وهو تبديلُ

---

(١) في (هـ): يثبت.
(٢) في (ب): بالحكم.
(٣) في (هـ): المرتد.
(٤) تقدم تخريجه ١/١٢٥.
(٥) في (هـ): تستقل.
(٦) هكذا وردت في أصول النسخ، ولعل الصواب أن تكون: «في عوده إلى المرتدة، ويحصل المقصود» ويكون الجار والمجرور متعلقاً بقوله: «ظاهر».
(٧) في (آ): وتحصيل.
(٨) تحرف في (هـ) إلى: الإيمان.
(٩) في (آ): الإيماء.
(١٠) في (آ) و(ب): اقترن بمناسب.

الدين، فوجب أن يكونَ هو العِلَّة فيه، كالقَطْعِ مع السَّرِقَة، والجَلْدِ مع الزِّنى.

وبالجملة: طُرُقُ إثبات العِلَّة قد سَبَقَتْ، فمن عرفها هناك استعملَها هُنَا.

الطريق[1] الثاني: أن يُبيِّنَ أن ما أبداه المعترض في الأصل لاغٍ في جنس الحُكم المختلَف فيه في نظر الشارِع، كالذكورية في العتق؛ مثل أن يقولَ المستدل في الأمة المعتَق بعضُها: رقيقٌ أو مملوكٌ، فسرى عتق الموسر فيه قياساً على العبدِ، فيقول المعترض: في العبد معنى خاص يَصْلُحُ أن يكونَ عِلَّةَ السِّرَايَةِ أو جزءَها وهو الذكوريةُ، فإن العبدَ إذا سرى العِتْقُ فيه، وكَمُلَتْ حريَّتُه صلح مِن الأمور العامة والخاصة لما لا تَصْلُح له الأَمة[2]. فيقولُ المستدلُ: ما ذكرته[3] وإن كان مُحتملاً[4] للمناسبةِ إلا أن الذكوريةَ والأنوثيةَ وصفٌ مُلْغىً في باب العتق في نظر الشرعِ لم نره التفتَ إليه في موضعٍ منه، فهو كالسوادِ والبياضِ والطُّولِ والقِصر.

وحينئذ يكونُ وَصْفُ الرِّقِّ والمملوكية هو المستقل بحكم السِّرَايَةِ في العبد، وهو متحقق في الأَمَةِ. وكذلك لو قال المستدلُّ في النبيذ: مسكر فكان حراماً كالخمر، فقال المعترِضُ: في الخمر وصفٌ زائد يَصْلُحُ علةً للتحريم[5]، أو جُزْءَ عِلَّةٍ، وهو كونُه مُعْتَصَراً من العِنَبِ، فيكونُ تأثيرُه في فسادِ العقل أشَدَّ، فيختص لِذلك بالتحريم بخلافِ النبيذِ، فيقولُ المستدل: مجرد الإسكار معنى مناسب للتحريم، وقد أومأ إليه النَّصُّ حيث قال عليه السَّلامُ: «كُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ»[6]، ودار التحريمُ معه وجوداً وعدماً. فأما كونُه من ماءِ

٢٥٢

(١) ليست في (آ).

(٢) الأولى أن يُقال: صَلَحَ لما تصلح له الأمة من الأمور العامة والخاصة.

(٣) في (هـ): «ما ذكره».

(٤) في (آ) و(ب): مخيلاً.

(٥) في (ب): التحريم.

(٦) تقدم تخريجه في ٢/١٤٠.

العِنَب، فهو وإن دار[1] التحريمُ معه أيضاً إلا أنه اعتبارٌ للمادة، وليس معهوداً من الشرع اعتبارُ المواد مع تأثيرِ الأوصاف. وكذا الكلامُ في خصوصية المحدد[2] دار[3] مع القتل[4] في مسألة القصاص.

الطريق[5] الثالثُ: أن يبين المستدلُّ أن «مثلَ الحكم» المتنازَعِ فيه «ثبت بدون ما ذكره» المعترضُ، فيظهر بذلك أنه عديمُ التأثير غير معتبر في الحكم، فيستقل به ما ذكره المستدِلُّ.

مثال ذلك: في مسألة أمانِ العَبْدِ إذا قال المستدل: مسلمٌ مكلَّف فصحَّ أمانُه كالحُرِّ، فعارضه الخَصْمُ في الحر بوصفِ الحرية كما سَبَق، يقولُ المستدل: قد صَحَّ أمانُ العبد المأذونِ له في القتال مع انتفاءِ الحُرِّيَّةِ فيه، فَدَلَّ على عَدَمِ اعتبارِها، فيكونُ ما ذكرتُه مِن وصف الإسلام والتكليف مستقلاً بالصِّحة.

---

(١) في (آ): كان.
(٢) تحرفت في (ب) إلى: المحل.
(٣) ليست في (آ) و(ب).
(٤) في هامش (آ): لعله المثقل.
(٥) ليست في (آ) و(هـ).

فإن بَيَّنَ المعترضُ في أصل ذلك الحكم المدعى ثبوتُه بدون ما ذكره مناسباً آخر، لزم المستدلَّ حذفَه، ولا يكفيه إلغَاءُ كُلٍّ من المناسبين بالأصل الآخر، لجوازِ ثبوتِ حُكْمِ كُلِّ أصل بعلةٍ تَخُصُّهُ، إذ العكس غَيْرُ لازمٍ في الشرعيات. وإن ادَّعى المعترضُ استقلالَ ما ذكره مناسباً، كفى المستدِلَّ في جوابه بيانُ رجحان ما ذكره هو بدليلٍ، أو تسليمٍ، وأما في الفرعِ بذكر ما يَمْتَنِعُ معه ثبوتُ الحُكْمِ فيه، إما بالمعارضَةِ بدليل آكَدَ مِن نَصٍّ أو إجماعٍ، فيكون ما ذكره المستدِلُّ فاسِدَ الاعتبارِ كما سَبَق. وإما بإِبْدَاءِ وَصْفٍ في الفرع مانعٍ للحُكْمِ فيه، أو للسببية، فإن منع الحكم، احتاجَ في إثباتِ كونه مانعاً إلى مِثْلِ طريقِ المستدل في إثباتِ حكمه مِن العِلَّةِ والأصل؛ وإلى مِثْلِ عِلَّتِهِ في القوة، وإن منع السببية، فإن بقي احتمالُ الحِكمة معه ولو على بُعد لم يضرّ المستدل، لإلفنا مِن الشرع اكتفاءه بالمَظِنَّةِ، ومجرد احتمال الحكمة، فيحتاج المعترِضُ إلى أصلٍ يشهد لما ذكره بالاعتبارِ، وإن لم يبق، لم يحتج إلى أصل؛ إذ ثبوتُ الحُكْمِ تابعٌ لِلحكمة، وقد عُلم انتفاؤها، وفي المعارضَةِ في الفرع ينقلِبُ المعترض مستدلاً على إثباتِ المُعَارَضَة والمستدل معترضاً عليها بما أمكن مِن الأسئلة.

* * *

قوله: «فإن بَيَّن(١) المعترضُ في أصلِ ذلك الحكم المدعى ثبوتُه بدون ما ذكره مناسباً آخر لَزِمَ المستدل حذفه».

قلت: هٰذا مِن توابع هذا الجوابِ الأخيرِ، ومعناه أن المعترضَ إذا بَيَّنَ في أصلِ قياسِ المستدِلِّ وصفاً زائداً على الفرع يَصِحُّ تعليقُ الحكم عليه، فألغاه

(١) في (ب): تبين.

المستدلُّ ببيانِ ثبوتِ الحكم في أصلٍ آخر بدون ذلك الوصفِ الذي أبداه المعترضُ، فبيَّن المعترض أن في هٰذا الوصف الثاني وصفاً آخر مناسِباً يَصِحُّ تعليقُ الحُكْمِ به، لزم المستدلُّ إبطالَ هٰذا الوصف بحذفه، أو منعه، أو غير ذلك من وجوه الإبطال، لأنَّه إن لم يُبْطِلْه كان الكلامُ فيه كالكلامِ في الأصل الأوَّل من حيث إنه ما ذكره المستدل للتعليلِ، وتمثيلُه بمسألة الأمان أيضاً إذا قال المستدل: مُسلم مكلَّفٌ، فصح[1] أمانُه كالحُرِّ، فعارضه الخصمُ بوصف الحرية، فألغاه المستدلُّ بالمأذونِ له في القتال حيث صحَّ أمانُه بدون الحرية، فقد صار المأذونُ له كأصل بأن قاسَ عليه المستدلُّ، فإذا بيَّن المعترضُ أن في المأذون له في القِتال وصفاً آخر مناسِباً لصحة الأمان، مفقوداً في غير المأذون له، وذلك المناسِبُ هو الإِذْنُ[2].

ووجه مناسبته أن السَّيِّدَ أقامه مقامَه في القِتال والنظر في مصالح الحرب، وذلك يدل على أنه علم منه الكفاية في ذلك[3] ورصانة الرأي، وإلا كان السيدُ فاسقاً بتفويض مصلحةِ المسلمين العامة إلى مَنْ ليس أهلاً لها، والفسقُ خلافُ ظاهِرِ حالِ المسلم.

وحينئذ يكونُ الإذنُ دليلاً على صلاحية هٰذا المأذونِ له لإعطاء الأمان، فالحريَّةُ وإن انتفت حقيقتها[4]، فقد خلفها صفة تُحصِّلُ مقصودَها، وتَدُلُّ عليها[5]، فحينئذ يلزم المستدلُّ إبطالَ هٰذا المناسب، وإلا كان معارضاً بوصفِ الإذن كما عُورِضَ بوصف الحرية. وسبيلُه في إلغائه أن يُبين مثلاً صحةَ الأمانِ من العبد في صورة بدونِ الإذن، وللمعترض إبداءُ وصفٍ مناسب في تلك

(١) في (آ): يصح.
(٢) في (ب): الآذن.
(٣) ساقطة من (آ).
(٤) في (آ): صفتها.
(٥) في (ب) و(هـ): عليه.

الصُّورة، وعلى المستدلّ إلغاؤُه، وهَلُمَّ جراً في إبداءِ المناسب من المعترض وإلغائه من المستدل حتّى ينقطع الإلغاءُ من المستدلّ، أو إبداء الوصف من المعترض.

قلتُ: حاصِلُ ما ذكر من إلغاء المستدل: وصف المعترضِ في الأصل يَرْجِعُ إلى أن المُسْتَدِلَّ قَاسَ محلَّ النزاع على أصلٍ، كقياسِ أمانِ العبد على أمانِ الحرّ، ثم على أمانِ المأذونِ له، وذلك انتقالٌ في الحقيقة إلا أنَّه لما لم يكن بطريق الإعراض عن الأصلِ الأول بطريق التصحيح له بدفع ما يُبْطِلُ تعلقه به[1] لم يَضُرَّهُ ولم يكن منتقلاً.

أما المعترضُ، فإنه لمَّا ادَّعى أن وصفَ الحريَّةِ في أمان الحر مؤثر[1]، ووصفَ الإذن في أمان المأذون له أيضاً مؤثّر، فقد اعترف بأن ما أبداه أوّلاً من وصف الحُرِّية مع الإسلام والتكليف لَيْسَ متعيناً للعِلِّية، بل هو وصف الإذن وغيره من الأوصافِ التي يُعارض بها المستدِلُّ في صورةِ الإلغاء على طريق البدل. أعني أن الوصفَ المضمومَ[2] إلى الإسلام والتكليف ليس هو الحرية عيناً، بل هو الحريةُ، أو الإذنُ في القتال أو غيرهما كالتدبير والاستيلادِ والكِتابة إن قال بصحَّةِ الأمان معها فينبغي أن يكونَ منقطعاً بإبداءِ المناسِبِ في محلِّ الإلغاء.

فلو قال المستدلُّ للمعترض: أنت عللتَ صحةَ أمانِ الحرِّ بِوَصْفِ الحُرِّيَّةِ لكمال نظر الحرّ بتفرُّغه، فَتَكْمُلُ مصلحةُ أمانه، ثم جعلتَ الإذنَ في صورةِ المأذون له خلفاً عن الحرية وهو لا يُساويها في المصلحة لِتحقق الرقّ في المأذونِ على كل حال، فيتحقق شغْلُ الخاطِرِ، وعدم فراغ البال، فليس لك أن تُعارضني به في صورة المأذون له [3]عن الحرية[3]، لكان هٰذا كلاماً

(١) ساقطة من (آ).

(٢) تحرفت في (ب) إلى: المذموم.

(٣ ـ ٣) ليس في: (آ) و(ب).

صحيحاً، لأنه عَلَّلَ بوصفٍ ولم يُظهره[1] بكماله.

قوله: «ولا يكفيه إلغاءُ كُلٍّ من المناسبين بالأصل الآخر لجواز ثبوتِ حُكْمِ كُلِّ أصلٍ بعلة تَخُصُّهُ، إذ العكسُ[2] غير لازمٍ في الشرعيات».

اعلم أنَّ بعضَ الجدليين زعم أن المعترِضَ إذا أبدى في صورة الإلغاء مناسباً آخر غير ما عَرَضَ به في أصل القياسِ، كفى في جوابه «إلغاءُ كُلٍّ مِن المناسبين» اللَّذَيْنِ أبداهما المعترضُ «بالأصلِ الآخر». مثل أن يُلغي الحريةَ في مسألة الأمان بمسألة المأذون، حيث اكتفى المعترضُ فيه بالإذن، ولم يعتبر حقيقة[3] الحُرِّيَّةِ، ويُلغي الإذن بأمانِ الحر حيث صَحَّ ولم يتصور فيه وجود الإذن، وإذا ألغى كُلَّ واحد من المناسبين، سقطت المعارضة من الأصلين وبقي قياس المستدل سالماً عن معارض، فتبين هاهنا أن هٰذا الجوابَ لا يَصِحُّ بناءً على جواز تعدد العِلَلِ في الأُصول، فيثبت حُكْمُ كل أصلٍ بعلة غيرِ عِلَّةِ الأصل الآخر، كأمانِ الحُرِّ بعلّة الحرية، وأمانِ المأذون بعلّة الإذنِ، لأن «العكسَ» ـ يعني عكس العلة الشرعية ـ «غَيْرُ لازمٍ» كما سبق، فلا يجبُ انتفاءُ الحكمِ في أحد الأصلين، لانتفاء علته في الأصلِ الآخر. مثلاً لا يلزم انتفاءُ صحة الأمانِ من المأذون لانتفاء الحرية، ولا انتفاءُ[4] صحةِ أمان الحر لعدم تصور الإذن، بل جاز أن تثبت الصحة في كل منهما بالمعنى المناسب فيه. وإذا جاز ذلك لم يكن لإلغاء[5] كل من المناسبين بالآخر وجه.

قوله: «وإن ادعى المعترض استقلال ما ذكره مناسباً كفى المستدلَّ في جوابه بيانُ رُجحان ما ذَكره هو بدليل أو تَسليم».

---

(١) في (آ) و(ب): يظهر.

(٢) في (ب): «الأصل».

(٣) في (آ): في حقيقة.

(٤) تحرفت في (ب) إلى: «والانتفاء».

(٥) في أصول النسخ: «إلغاء»، والمثبت من هامش (آ).

يعني: أن المعترض إذا عارض المستدلَّ بوصف في الأصل، فإن لم يَدَّع استقلاله بالحُكْمِ، بل بانضمامه إلى ما ذكره المستدل، كالحرية مع الإسلام، والتكليف في مسألة الأمان؛ فقد مَرَّ الكلامُ عليه. وإن ادعى استقلالَه[1] بالحُكْمِ كوصف الرُّجُولِيَّةِ في المرتد، والطعم مع الكيلِ في الرِّبا؛ «كفى المستدل» في جوابِ المعترض «بيانُ رجحان ما ذكره» أعني المستدل «بدليل يَدُلُّ على رُجحانه أو بتسليم من[2] المعترض، ولا يلزمُه بيانُ عدم مناسبة ما ذكره المعترِضُ، لأنَّ المقصودَ بيانُ[3] رجحان ما ذكره هو وأولويَّتُه، وذلك مثل أن يُبين أن تعليل قتلِ المرتد بتبديل الدِّين أرجحُ مِن تعليله بوصف الرُّجُولية، وأن تعليل تحريمِ التفاضُل بالكيلِ أو الطُّعمِ مثلًا، أرجحُ مِن تعليله بغيره. وبيانُ ذلك بطرقه[4] سهلٌ يسير.

المعارضة في الفرع

قوله: «وأما في الفرع». هذا أَحَدُ قسمي المعارضةِ[5]، وهي إما في الأصلِ، وإما في الفرع.

قوله: «بذكر ما يمتنِعُ معه ثبوتُ الحكم فيه، إمَّا بالمعارَضَةِ بدليل آكدَ من نصٍّ أو إجماعٍ، فيكونُ ما ذكره المستدلُّ فاسِدَ الاعتبار كما سبق».

أي: المعارضة في الفرع تكونُ بأمرين:

أحدهما: ذِكْرُ دليل آكد مِن قياس المستدل من نص أو إجماعٍ يَدُلُّ على خلافِ ما دَلَّ عليه قياسُه، فيتبيَّنُ أن ما ذكره المستدل فاسِدَ الاعتبارِ لمخالفته النصَّ أو الإجماعَ. وهٰذا هو فسادُ الاعتبارِ، كما سبق في موضعه.

مثالُ ذلك: لو قالَ الحنفيُّ في رَفع اليدين في الركوع والرفعِ منه: رُكْنٌ مِن

(١) في (ب): استقلاله عليه.
(٢) ساقطة من (آ).
(٣) في (آ): ببيان.
(٤) في (ب): بطريقه.
(٥) في (ب) و(هـ): المعارضة أي المعارضة.

أركان الصلاة، فلا يُشْرَعُ فيه رَفْعُ اليدين كالسجود، فيقولُ له الخصمُ: هذا خلاف الحديثِ الصحيح مِن رواية ابن عمر - رضي الله عنهما - «أن النبيَّ ﷺ كانَ يرفَعُ يَديه في ثلاثة مواطِن: عندَ الإحرام، والرُّكوعِ، والرَّفع مِنه»[1]، فيكون قياسُك فاسِدَ الاعتبارِ لِمخالفة النص. أو يقول: نُقِل عن ابن[2] عمر - رضي الله عنهما - في جماعة من الصحابة رضي الله عنهم أنَّهم كانُوا يرفعون أيدِيَهُم ولم يُنكره مُنكر، فيكون إجماعاً سكوتياً، وقياسُك على خلافه، فيكون فاسد الاعتبار.

٢٥٣ قوله: «وإما بإبداء وَصفٍ في الفَرع مانعٍ للحكم فيه أو للسببية».

هذا هو الأمرُ الثاني الذي تكونُ به المعارضةُ، وهو أن يُبْدِي[3] المعترضُ في فرع قياسِ المستدل وصفاً يمنع ثبوتَ الحُكْمِ فيه، أو يمنع سببية وصف المستدل، أي: يمنعُ كون وصفه سبباً لِثبوت الحكم.

وحاصِلُ هٰذا يرجع إلى أن المعترِضَ يُبيِّنُ ما يمنع علَّةَ المستدل، أو ثبوت الحكم وفرعه.

مثال منع الحكم: أن[4] يقولَ المستدلُّ في المثالِ المذكور: ركنٌ، فلا يُشرع فيه رفعُ اليد كالسجود، فيقول المعترضُ: رُكنٌ، فيُشرع فيه رَفْعُ اليد كالإحرام. فقد منع الحُكْمَ وهو عَدَمُ[5] مشروعية رفعِ اليدين[6]، وقاسه على أصلٍ آخر، وهو حقيقة[2] القلب، وهو نوعُ معارضة كما ذكر في موضعه.

---

(١) أخرجه مالك ٧٥/١، والبخاري (٧٣٥) و(٧٣٦) و(٧٣٨) و(٧٣٩)، ومسلم (٣٩٠)، وأبو داود (٧٢١) و(٧٢٢)، والترمذي (٢٥٥) و(٢٥٦)، والنسائي ١٢١/٢، وابن ماجه (٨٥٨)، والبيهقي ٨٣/٢، والبغوي (٥٥٩).

(٢) ساقطة من (هـ).

(٣) في (آ): يبتدىء.

(٤) تحرفت في (هـ) إلى: أو.

(٥) ساقطة من (آ).

(٦) في (ب): اليد.

ومثال منع السببية: أن يقولَ الحنبلي في المرتدة: بَدَّلَتْ دينَها، فَتُقتلُ كالرجل، فيقولُ الحنفي: أُنثى، فلا تُقتل بكفرها، كالكافرة الأصلية، فبين أن تبديلَ الدين ليس سبباً لِقتل المرأة.

وكذلك[1] لو قال في قيمة العبد المتلف: مال[2] مملوك لِمعصوم، فيضمن بكمالِ قيمته، وإن زاد على الألف كالبهيمة، فيقولُ المعترض: إنسان معصوم، فلا يزيدُ بدله على الألف كالحر، فبيَّن أنه ليس العِلَّةَ في ضمانه كونه مالاً بل كونه إنساناً معصوماً، وهو راجعٌ إلى قياس الشبه المتردد بين أصلين.

واعلم أن منعَ السببية أعمُّ من منع الحكم، لأنَّ منع سببية وصفِ المستدل قد يلزمه منعُ الحكم بأن لا يكونَ صالحاً لإثباته إلا[3] هو، ولا وصف المعترض الذي يُبديه، وقد لا يلزمه مَنْعُ الحكم بأن يكونَ وصف المعترض صالحاً لإثباته خالف الوَصْفَ المستدل في ذلك.

قوله: «فإن مَنَعَ الحكم، احتاج[4] في إثباتِ كونه مانعاً إلى مثل طريق المستدل في إثباتِ حكمه» في عِلته وأصله وقوة علته، كما ذكرناه في مثالِ رفعِ اليدين[5] حيث قال المستدِلُّ: ركن فلا يَرفع فيه اليدين[5] كالسجودِ، فالسجودُ الذي هو الأصلُ ركن[2]، والعِلَّةُ وصف شبهي، وهو كونُ الركوع ركناً كالسجود، فقال المعترضُ: ركن فيرفع فيه اليدين[5] كالإحرام، فالإحرامُ الذي[2] هو الأصلُ ركن، والعلَّةُ أيضاً وصف شبهي، وذلك لأنَّ المعارض يَجِبُ أن يكونَ مقاوماً للمعارَض ـ بفتح الراء ـ ولا يُقاومه إلا إذا ساواه في

---

(١) في (آ): وكذا.

(٢) ساقطة من (آ).

(٣) هكذا وردت في أصول النسخ، ولعلها: لا هو ولا وصف...

(٤) تحرفت في (هـ) إلى: احتجاج.

(٥) في (ب) و(هـ): اليد.

أوصافه الخاصة[1].

قوله: «وإن منع السَّببية، فإن بقي احتمالُ الحكمة معه ولو على بُعْدٍ لم يَضر المستدل لإلفنا مِن الشرع اكتفاءَهُ بالمَظِنَّةِ[2] ومجردِ احتمال الحكمة، فيحتاجُ المعترض إلى أصل يشهد لِما ذكره بالاعتبار، وإن لم يبق، لم يحتج إلى أصل، إذ ثبوتُ الحكم تابعٌ للحكمة وقد علم انتفاؤها».

يعني أن الوصفَ الذي أبداه المعترض إما أَنْ يمنع الحُكْمَ في الفرع، وقد سبق بيانُه، أو يمنعَ سببية الوصفِ الذي عَلَّلَ به[3] المستدلُّ. وحينئذ إما أن يبقى احتمالُ حِكمة وصف المستدل مع ما أبداه المعترض أو لا يبقى، «فإن بقي احتمالُ الحكمة» «ولو على بُعد»، أي: ولو كان احتمالاً بعيداً، لم يَضُرَّ ذلك المستدلّ، لأن احتمالَ حِكمة وصفه باقٍ، والوصف مَظِنَّةٌ له، وقد أَلِفْنَا من الشارع أنه يكتفي في ثبوت الحكم بوجود[4] مَظِنَّتِهِ، ومجرد وجود[5] احتمال حِكمته، وهٰذا حاصل. وحينئذ يحتاجُ المعترض[3] إلى أصلٍ يَشْهَدُ للوصف الذي أبداه بالاعتبار حَتَّى يقوى على إبطالِ وصف المستدل.

ومثالُ ذلك من المحسوس: شخص جاء يُكابِرُ شخصاً على أن يُخرجه من داره، فخرج بنفسه، وبَقِيَ عيالُه ورحلُه فيها، فيحتاجُ المكابر له إلى قطع علائقه عَنها[3] بالكُلِّيَّةِ حتى يتمكن هو منها. أو إنسان نازَعَ شخصاً راكباً بهيمة على أخذِها منه، فأنزله عنها، وبقي خرجُه عليها، أو مِقْوَدُهَا في يده، فيحتاجُ المنازِعُ إلى إلقاءِ خرجه عنها، أو فكِّ مقودها مِن يده حتى يستويا بالنسبةِ

---

(١) في (هـ): الحاصلة.

(٢) تحرفت في (هـ) إلى: بالمطلبة.

(٣) ساقطة من (آ).

(٤) تحرفت في (ب) إلى: موجوداً.

(٥) ساقطة من (ب) و(هـ).

إليها، وإلا فما دام لِراكبها بها[١] علقة كان أحقَّ بها، فكذلك الكلام[٢] في وصف المستدل إذا عُورِضَ، وبقيت حِكْمَتُهُ، كان أولى بالاعتبار حتَّى يأتي المعترضُ بما يدل على اعتبارِ وصفه، فيستويان حينئذ في الاعتبار أو السُّقوط.

ومثالُه من الأحكام أن يقولَ الحنبليُّ في النبيذ: مُسكر، فكان حراماً كالخمر، فيقولُ الحنفيُّ: غير مقطوع بتحريمه أو غيرُ مجمع على[٣] تحريمه، فلا يَحْرُمُ كالخَلِّ واللَّبن، فَيُقَال له: الحكمةُ في الإسكارِ باقية على ما لا يخفى، والمسكر مَظِنَّةٌ لها، وذلك كافٍ في ثبوت التحريم عملاً بوجود المَظِنَّةِ حَتَّى تأتي أنتَ أيُّها المعترض بشاهدٍ على اعتبار وصفك وهو أن ما ليس مقطوعاً بتحريمه، أو مجمعاً على تحريمه لا يكونُ حراماً. وإن لم تبق حِكمةُ وصف المستدل مع ما أبداه المعترِضُ، لم يحتج -يعني المعترض- إلى أصلٍ يشهد لِما ذكره بالاعتبار، لأن ثبوتَ الحكم تابعٌ لبقاء الحِكمة، لأنها المقصودُ به، وهو وسيلةٌ إليها، وقد علم انتفاؤها، ومع انتفاءِ المقصودِ لا فائدة في بقاءِ الوسيلة.

ومثالُ ذلك: مسألةُ ضمانِ العبد ونظائرها من قياسِ الشَّبه، فإن الأشباه قد تتعادلُ، فلا تبقى حكمة شبه[٤] المستدل، كما إذا قال: مَالٌ لِمعصوم، فيضمنُ بكمال قيمته كالبهيمة، فالحكمةُ فيه ظاهرة، وهو تحصيلُ العدل بجبرِ ما فاتَ مِن مال المالك بقيمة الفائت، فإذا قال المعترِضُ: إنسان معصومٌ، فلا يَزِيدُ بدلُه على الألف كالحُرِّ؛ كانت[٥] هٰذه حكمة مقاومة، أو مقاربة[٦] للأولى

(١) ساقطة من (آ).
(٢) ليست في (آ) و(ب).
(٣) ساقطة من (ب).
(٤) في (آ): سببية.
(٥) في (ب): كان.
(٦) ساقطة من (هـ).

مِن جهة أنَّ الشرع قَدَّرَ بدل الإنسان المعصوم ألفاً، فالزائدُ[١] عليه افتئاتٌ عليه، فطعن في حكمته، وهٰذا إنسانٌ معصومٌ، فلا يحتاج المعترضُ هاهنا إلى أصلٍ يَشْهَدُ لما ذكره بالاعتبار لمقاومته وصف المستدل بنفسه، لكن على المستدل أن يُرَجِّحَ وصفَه على وصفِ المعترض بأن يقولَ: ما ذكرتَه مُتَّجِهٌ، لكن ما ذكرتُه أنا أرجح، لأنَّ العبدَ في بابِ الضمان والإتلاف أشبهُ بالبهيمة منه بالحُرِّ، لأن شبه المالية فيه أمكنُ مِن شبه الحرية لِثبوت أحكامِ الأموال فيه من ورود عقودِ المعاوضات ونحوها عليه، وأحكام الأحرار لا يتثبَّتُ فيه شيء منها إلا قليل لا مُعَوَّلَ[٢] عليه، فكان بالمال أشبه، فألحق به[٣] في الضَّمان بقيمته بالغة ما بلغت.

قوله: «وفي المعارضة في الفرع ينقلِبُ المعترضُ مستدلاً على إثباتِ المعارضة، والمستدلُّ معترضاً عليها بما أَمكن مِن الأسئلة».

قلتُ: وذلك لأنَّ المعارضة [٤]هي المقابلة[٤] على جهة[٥]، والمُمانِعان كُلُّ واحدٍ منهما[٦] مانعٌ لمقصودِ خصمه، مثبت لمقصوده هو، فإذاً للمعارضة جِهتان:

إحداهما: جِهَةُ منع مقصودِ المستدل فيحتاجُ المعترض فيها إلى تقديرِ ذلك المنع بالدليل، مثل أن يستدِلَّ الحنبليُّ على عَدَمِ كراهة سؤرِ الهِرَّةِ: بأن النبيَّ ﷺ كان يُصْغي لها الإناءَ، فتشرب[٧]. فيقولُ الحنفيُّ: ما ذكرتَ من

(١) في (ب): كالزيادة.
(٢) تحرفت في (هـ) إلى: لا معلول.
(٣) في (ب) و(هـ): بها.
(٤ ـ ٤) ساقط من (آ).
(٥) في (آ) و(ب): وجهة.
(٦) في (آ) و(ب): والمانعات كل واحد منها.
(٧) أخرج الدارقطني ١/٧٠، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» ١/١٩ من طريقين عن عروة عن عائشة عن النبي ﷺ أنه كان يُصغي إلى الهرة الإناءَ حتى تشربَ، ثم يتوضأ بفضلها.
وأخرج الدارقطني ١/٦٩، والطحاوي ١/١٩ من طريق عمرة عن عائشة قالت: كنت أغتسل أنا =

الدليل وإن دَلَّ؛ غيرَ أن عندي مانعاً يُعارِضُه، ويدل على كراهة سؤرِ الهرة، وهو قوله عليه السَّلامُ: «الهِرَّةُ سَبُعٌ»[1]، فعملتُ بحديث الإصغاء في الطهارة، وبهٰذا الحديث في الكراهة جمعاً بين الحديثين في العمل، فهو أولى مِن إلغاء أحدهما.

الجهة الثانية للمعارضة[2] إثباتُ مطلوب المعترض كما ذكر من إثبات كراهيةِ سؤر الهرة، فهو من الجهة الأولى مانعٌ، ومن هذه الجهة مستدل، فبالضرورة يحتاجُ المستدلُّ إلى أن ينقلِبَ معترضاً على استدلال المعترضِ، لِيَسْلَمَ له دليلُه، فيعترض عليه بما أمكن مِن الأسئلة الواردةِ على النَّصِّ، أو القياس مما سبق، فيقولُ هاهنا: لا نسلِّمُ صحةَ الحديثِ المذكور. سلمناه؛ لكن السَّبُعِيَّةُ فيه ليست حقيقةً، بل مجازاً شَبهياً[3] صورياً، كما يقال للطويل:

= والنبي ﷺ من إناء قد أصابت منه الهرة قبل ذلك.

وأخرج البيهقي ٢٤٦/١ من طريق قتادة بن عبد الله بن أبي قتادة عن أبيه قال: كان أبو قتادة يصغي الإناء للهر فيشرب ثم يتوضأ به، فقيل له في ذلك فقال: ما صنعت إلا ما رأيت رسول الله ﷺ يصنع.

وأخرج الطبراني في «المعجم الصغير» (٦٣٤) من حديث أنس بن مالك قال: خرج رسولُ الله ﷺ إلى أرض بالمدينة يُقال لها: بطحان، فقال: يا أنس اسكب لي وضوءاً فسكبتُ له، فلما قضى رسول الله ﷺ حاجته أقبل إلى الإناء وقد أتى هِرٌّ فولغَ في الإناء، فوقف له رسولُ الله ﷺ وقفة حتى شرب الهر، ثم توضأ فذكرت لرسول الله ﷺ أمر الهر، فقال: «يا أنس إن الهر من متاع البيت، لن يُقَذِّرَ شيئاً ولن يُنَجِّسَه». قال الهيثمي في «المجمع» ٢١٦/١: رواه الطبراني في «الصغير» وفيه عمر بن حفص المكي وثقه ابن حبان، قال الذهبي: لا يدرى من هو.

(١) حديث ضعيف. أخرجه من حديث أبي هريرة: أحمد ٢٤٢/٢، وابن أبي شيبة ٣٢/١، والطحاوي في «مشكل الآثار» ٢٧٢/٣ و٢٧٣، والعقيلي في «الضعفاء» ٣٨٦/٣-٣٨٧، والدارقطني ٦٣/١، والحاكم ١٨٣/١، والبيهقي ٢٤٩/١. وقال الحاكم: هذا حديث صحيح ولم يخرجاه. وعيسى بن المسيب تفرد عن أبي زرعة إلا أنه صدوق ولم يجرح قط، وتعقبه الذهبي بقوله: قال أبو داود: ضعيف، وقال أبو حاتم: ليس بالقوي.

وأورده الهيثمي في «المجمع» ٤٥/٤ وقال: رواه أحمد وفيه عيسى بن المسيب وثقه أبو حاتم وضعفه غيره.

(٢) في (هـ): للمعارض.

(٣) في (آ): شبهاً.

نَخْلة، لاشتباههما في الطول، وللمعتدل[1] وللقَدِّ: رُمحٌ لاشتبـاههما في الاعتدال والاهتزاز. سلمناه؛ لكن حديثُنا أصحُّ وأثبتُ، فيرجح، والمرجوحُ مع الراجح عَدَمٌ في الحُكْم، وأشباه ذلك مِن الأسئلة على النَّصِّ.

وإن كانت المعارضَةُ قياساً؛ اعترض المستـدلُّ عليه بـأسئلةِ القياس المذكورة للاستفسارِ وفساد الوضع والاعتبار والمنع ونحوه من الأسئلة على ما شرح فيها.

٢٥٤ وأصل ذلك: أن المعارضَةَ بالنسبة إلى المستدل كالدليل الابتدائي[2] بالنسبة إلى المعترض، وكل واحد منهما يصير مستدلاً معترضاً من جهتين، كما أنَّ المختلفين في قدر الثمن ونحوه، كُلُّ واحد منهما مُدَّعٍ مُنْكِر من جهتين. وقد زعم قومٌ أنَّ المعارضَةَ لا تقبل، لأنها بناء مِن المعترض، إذ هي تقريرُ دليلٍ في حكم المستأنف، ووظيفة المعترض أن يكونَ هادماً لما[3] يذكره المستدِلُّ، فلا يَصِحُّ منه خلاف وظيفته، كما لو غَصَبَ المستدلُّ منصبه في الاستدلال. والصحيحُ أنَّها سؤالٌ مقبول، لأنها وإن كانت بناءً فهي بناء بالعرض، وهي بـالذات هَـدْمٌ لما بنـاه المستدِلُّ، وهـو المقصودُ منهـا، فأشبهت المنعَ، والله تعالى أعلمُ بالصواب.

---

(١) ليست في (آ) و (ب).
(٢) في (آ): الابتداء.
(٣) ليست في أصول النسخ، والصواب إثباتُها.

العاشر: عَدَمُ التأثيرِ، وهو ذِكْرُ ما يَستغني عنه الدليلُ في ثُبوت حكم الأصل، إما لطرديّته نحو: صلاة لا تُقصر، فلا يقدم أذانها على الوقت، كالمغرب، إذ باقي الصلوات تُقصر، فلا يُقدم أذانُها على الوقت، أو لِثبوت الحكم بدونه، نحو: مَبيع لم يره، فلم يصح بَيعه، كالطير في الهواء، فإن بَيع الطير في الهواء ممنوع، وإن رُؤي، نعم إن أشار بذكر الوصف المذكور إلى خُلُوِّ الفرع مِن المانع، أو اشتماله على شرط الحُكم دفعاً للنقض، جاز ولم يكن من هٰذا الباب، وإن أشار الوصفُ إلى اختصاص الدليل ببعض صُوَرِ الحكم، جاز إن لم تكن الفُتيا عامة، وإن عَمَّت، لم يجز لِعدم وفاءِ الدليل الخاص بثبوت الحكم العام.

* * *

عدم التأثير

السؤال «العاشر: عدم التأثير».

(١اعلم أنَّ التأثير١) هو إفادةُ الوصف أثَرَه، فإذا لم يُفِدْهُ، فهو عَدَمُ التأثير.

قوله: «وهو ذكر ما يَستغني عنه الدليلُ في ثبوت حكم الأصل، إما لِطرديته»، «أو لِثبوت الحكم بدونه».

يعني أن عَدَمَ التأثير: هو ذكرُ وصف، أو أكثر تستغني عنه العِلَّةُ في ثبوت حكم أصلِ(٢) القياس، إمَّا لِكون ذلك الوَصْفِ طردياً لا يُنَاسِبُ ترتُّبَ الحكم عليه كما سبق، أو لِكون الحُكْمِ ثبت بدونه.

مثال الأول؛ وهو ما عدم تأثيرُه لِكونه طردياً: قول القائل في أن الفجر لا يُقَدَّمُ أذانُها على الوقت: «صلاة لا تقصر، فلا يُقدم أذانُها على الوقت، كالمغرب»، وذلك، لأن «باقي الصلوات تُقصر»، ولا يُقدم أذانها على وقتها،

(١ ـ ١) ساقط من (هـ).
(٢) ساقطة من (هـ).

فبقي قولُه: لا تُقصر؛ وصفاً طردياً، لأنه غيرُ مناسب لتقديمِ الأذانِ على الوقت، ولا عدمه.

وتحقيقُ الكلام في هٰذا: أن القياسَ المذكورَ اقتضى تعليلَ عَدَمِ تقديم الأذان بِعَدَمِ القَصْرِ، فكأنَّه قال: لا يُقَدَّمُ الأذانُ على الفَجْرِ، لأنَّها لا تقصر، واطَّرَدَ ذلك في المغربِ، لكنه لم يَنْعَكِسْ في بَقِيَّةِ الصَّلَواتِ، إذ مقتضى القِياسِ المذكورِ أن ما يقصر من الصلوات يجوزُ تقديمُ أذانه على وقته مِن حيث انعكاسُ العِلَّة، لكنِ الأمر ليس كذلك، لكن هذا ينبني على عَكْسِ العِلة الشرعية. وقد سبق أنَّه غَيْرُ مشترط، وإذا أُلغي قولُه: لا تقصر؛ لم يَبْقَ لاختصاص الأصل المذكور ـ وهو المغربُ ـ وجه، إذ كُلُّ الصلوات لا يُقَدَّمُ أذانُها.

ومثال الثاني: وهو ما يستغني عنه الدليلُ لثبوت الحكم بدونه قولُه في بيع الغائب: «مَبيعٌ لم يره» العاقِدُ، «فلم يَصِحَّ بيعُه، كالطير في الهواء»، وذلك لأنَّ عَدَمَ الرؤية هاهنا عديمُ[1] التأثيرِ في الأصل، وهو بَيْعُ الطير، لأن «بيع[2] الطيرِ في الهواءِ ممنوع»، أي: لا يَصِحُّ وإن كان مرئياً. وعَدَمُ التأثير هاهنا مِن جهة العكسِ كما تَقَدَّمَ، لأنَّ تعليلَ عَدَمِ صحة بَيْعِ الغائبِ بكونه غَيْرَ مرئي يقتضي أنَّ كُل مرئي يجوز بيعُه، وقد بطل بَيْعُ الطيرِ في الهواء.

وذكر النِّيلي هٰذا المثالَ على غيرِ هٰذه الصفة، فقال: مَبيع لم[3] يره فلا يَصِحُّ، كما إذا باع ميتةً لم يَرها، وهو في معنى النظم الأوَّلِ، لأن عَدَمَ الرؤية في بَيع[4] الميتة عديمُ التأثير، إذ نجاستُها تستقِلُّ بالبُطلان (٥كما أن الغَرَرَ في

---

(١) في (آ) و(ب): عدم.

(٢) في (هـ): «ولا بيع»، وهو خطأ.

(٣) في (آ): «فلا»، وهو خطأ.

(٤) ساقطة من (آ) و(ب).

(٥ ـ ٥) ساقط من (آ) و(ب).

بيع الطيرِ في الهواء بعدمِ القُدرة عليه يَستَقِلُّ بالبُطلان».

ومن أمثلة ذٰلك: قولُ المستدلِ: مَسَّ ذكره، فوجب عليه الوضوءُ، كما لو مس [1]وبال، فإنَّ مَسَّ[1] الذكرِ مع البول عديمُ التأثير لاستقلالِه بنقض الوضوء إجماعاً.

واعلم أن الأوَّل يُسَمَّى عَدَمَ التأثير في الوصفِ، لأن الوصفَ طردي غيرُ مؤثِّرٍ، كقوله: صلاةٌ لا تقصر، والثاني يسمى عَدَمَ التأثير، كعدم الرؤية في بَيْعِ الميتة والطير في الهواء لاستغناء حُكْمِ الأصل في ثبوته عنه.

وقد يكونُ عَدَمُ التأثير لِعدم اطراد الوصفِ في جميع صُوَرِ النزاع، ويُسَمَّى عَدَمَ التأثير في محل النزاع، وعدم التأثير في الوصف يَرْجِعُ إلى سؤال المطالبة بالعِلَّة، وعدم التأثير في الأصل يَرْجِعُ إلى سؤالِ المعارضة، لأن المعترضَ يُلغي مِن العِلة وصفاً، ثم[2] يُعَارِضُ المستدل بما بقي. والثالث يَرْجِعُ إلى منع الفرضِ في الدليل وتحقيقه في علم الجدل.

قوله: «نعم إن أشار ـ يعني المستدل ـ بذكر الوصف المذكور إلى خُلُوِّ الفرعِ من المانع، أو اشتماله على شرطِ الحُكْمِ دفعاً للنقض، جاز، ولم يكن من هٰذا الباب».

معنى هٰذا الكلامِ أنَّ الوصفَ المذكورَ في الدليل إنما يكونُ عديمَ التأثيرِ إذا لم يُفِدْ فائدةً أصلاً، أما إذا كان فيه فائدةٌ، دفع النقض بأن يُشير إلى أن[3] الفرعَ خالٍ مما يمنع ثبوت الحكم فيه، أو إلى اشتمالِ الفرع على شرط الحكم، فلا يكونُ عديمَ التأثير.

مثاله: أن يقولَ المستدِلُّ في مسألة تبييت النِّيَّةِ: صوم مفروض، فافتقر

(١ ـ ١) ساقط من (آ) و(ب).

(٢) تحرفت في (آ) إلى: لم.

(٣) ساقطة من (هـ).

إلى التبييت قياساً على القضاءِ، فإن كونَه مفروضاً يتحقَّقُ به شرطُ اعتبار[1] النية في الفَرْعِ، وهو صومُ رمضان وأنَّه خالٍ مما يمنع ثبوتَ التبييت فيه، ويندفعُ به النقضُ بالنفل، إذ لو قال: صوم، فافتقر إلى التبييت، لانتقض بالنَّفل، لأنَّه صومٌ، ولا يفتقر إلى التبييت، مع أن فرضيةَ[2] الصومِ بالنسبة إلى تبييتِ النية طرديٌّ لا مُناسَبَةَ فيه له.

قلتُ: وفي هٰذا نظر، بل وجه المُنَاسِبِ أن النِّيَّةَ تُميِّزُ العبادة مِن العِبادة[3]، والفرض مما يشتد اهتمام الشرعِ به، فناسَبَ اعتبارَ التبييت، لتتميزَ هذه العبادة المفروضةُ عن العبادة[3] في جميع أجزائها، بخلافِ النفلِ في ذلك، فإن الاهتمامَ به دونَ الاهتمامِ بالفرض.

قوله: «وإن أشارَ الوَصْفُ إلى اختصاصِ الدليل ببعض صُوَرِ الحكم، جاز إن لم تكن الفتيا عامةً، وإن عمَّت لم يجز لِعدم وفاءِ الدليل الخاص بثبوت الحُكْمِ العام».

يعني أن وصفَ المستدل إذا أشارَ إلى اختصاصِ الحُكْمِ ببعضِ صوره، فلا يخلو إما أَنْ تكونَ فتياه ـ يعني: جوابه ـ عاماً أو لا، فإن كان عاماً[4] لم يَجُزْ، لأنَّ الدليلَ الخاصَّ لا يفي بثبوتِ الحُكم العام.

مثاله: ما إذا قيل للمالكي: هل يجوزُ أن تُزَوِّجَ المرأةُ نفسَها؟ فيقول: نعم، فإذا قيلَ له: لِمَ؟ قال: لأنَّ عامةَ الناس أَكْفاءٌ لها[5]، فلا يُفضِي ذلك إلى لحوق النقصِ والعارِ بها غالباً، كما لو زوَّجها وَلِيُّها، فإن العِلَّةَ هاهنا تُشيرُ إلى اختصاصِ جوازِ ذٰلك بالدَّنيَّةِ من النساء، فلا يجوزُ ذلك، لأن جوابَه بجواز تزويجها نفسها خرج عاماً، فلا يُفَرَّقَ بين الدَّنية والشريفة، وتعليلُه خاصٌّ

(١) ليست في (آ) و(ب).
(٢) في (هـ): فريضة.
(٣) في (ب) و(هـ): العادة.
(٤) تحرفت في (هـ) إلى: عالماً.
(٥) في (ب): أكفاءها.

بالدَّنية، والجوابُ العام لا يَحْصُلُ بالتعليل الخاص.

وإن لم تَكُنِ الفُتيا عامة، كما لو قال: يجوزُ ذلك في بعضِ النساء، أو يجوزُ في الجملة، وعلَّل بالتعليل المذكور؛ جاز ذلك[1] وأفاد جوازَ فرض الكلام في بعض صُوَرِ السؤال وهو جوازُ تزويج الدَّنية نَفْسَها دُونَ الشريفةِ فرقاً بينهما، كما هو مذهبُ مالك.

بقي الكلامُ في قوله: «وإن أشار الوصف»؛ هل اللامُ فيه للاستغراق أو للعهد؟ إن قُلنا: للاستغراق، كانت هٰذه المسألةُ منقطعةً عما قبلَها، وكان حاصِلُها أن التعليلَ الخاصَّ[2] ببعض صُوَرِ الحكم لا يَصِحُّ إذا كان جوابُ المعلل عاماً، وإنْ لم يكن عاماً، جاز وأفاد جواز فرض الدليل في تِلْكَ الصورة بناءً على جوازِ الفرض فيه كما قرر في مواضِعه من كُتُبِ الخلاف. وإن قُلنا: اللامُ لِلعهد وهو ظاهرُ كلام الشيخ أبي محمد وغيره، كان المرادُ[3] بالوصف هو المعهودُ السابق وهو العديمُ التأثير، ويكون معنى الكلام: أن الوصفَ العديمَ التأثير إذا لم يكن دافعاً للنقض كما سبق لكنه[4] أفاد فرض الكلامِ في بعضِ الصور، جاز ذكرُهُ أيضاً.

ومَثَّلَهُ النِّيلي بما إذا قال الحنفيُّ في المرتدين: طائفة من أهل الحرب، فلا يضمنون أموالَ المسلمين بالإتلاف، كالحربي إذا أتلف في دارِ الحرب، فقولُه: في دار الحرب، لا أثرَ له فيما يرجع إلى الحكم، ولا مانعه وشرطه، إذ الإجماعُ منعقِدٌ على أن الحربي لا يَضْمَنُ مالَ المسلم، سواء أتلفه في دار الحرب أو دارِ الإسلام، وإنما أفاد قوله: في دارِ الحرب، تخصيصَ الدليل، وفرضه في هذه الصورة بناء على جواز فرضِ الدليل.

---

(١) ساقطة من (آ).

(٢) ساقطة من (هـ).

(٣) في (آ): كما أن المراد.

(٤) ساقطة من (آ) و(ب).

الحادي عشر: تركيبُ القياس مِن المذهبين، وهو القيـاسُ المركب المذكور قبلُ، نحو قوله في البالغة: أُنثى، فلا تُزوّج نفسها، كابنة خَمس عشرة، إذ الخصمُ يمنع تَزويجَها نفسها لِصغرها لا لأنوثَتها، ففي صحة التمسكِ به خلافٌ.

الإثباتُ، إذ أصْلُهُ النِّزاع في الأصل فيُثبته، ويُبطِل مأخذ الخصمِ فيه، وقد ثَبت مُدَّعاه.

والنفيُ، لأنه فِرارٌ عن فِقه المسألة إلى مقدار سِنِّ البلوغ، وهي مسألة أُخرى، والأول أولى.

* * *

القياس المركب

السؤال «الحادي عشر: تركيبُ القياس مِن المذهبين»، يعني مذهبَ المستدل والمعترض، «وهو القياسُ المركب المذكورُ قَبْلُ»، يعني عند ذكر شروطِ حكم الأصل، وأنه هل[1] يشترط أن يكونَ مجمعاً عليه أم لا؟ ومثَّلْنَاهُ بقول المستدل: العبدُ مَنقوص بالرِّق، فلا يُقتل به الحُرُّ كالمكاتب.

ومثالُه هاهنا: أن يقولَ الحنبليّ[2] في المرأة البالغة: «أنثى، فلا تزوج نفسَها» بغير ولي «كابنةِ خمس عشرة» سنة.

٢٥٥

قوله: «إذ الخصم»، إلى آخره[3]. هذا كالتفسيرِ والشرح، لِكون القياسِ مركباً، وذلك لأن الخصمَ - وهو الحنفيُّ - «يمنع تزويجَها»، أي: تزويج[4] بنت خمسة عشر سنة «لِصغرها، لا لأنوثتها»، أي: لكونها (٥صغيرة لا لكونها٥) أنثى فاختلفت العِلَّةُ في الأصل، وإنما اتفق صِحةُ هذا القياس لاجتماع عِلَّةِ

(١) ساقطة من (هـ).

(٢) في (آ) و(ب): الحنفي.

(٣) ذكر هنا في (هـ) عبارة «المختصر» بتمامها.

(٤) في (آ): تزوج.

(٥ - ٥) ساقطة من (آ) و(ب).

الخصمين فيه، فتركب منهما.

وتحقيقُ التركيب هاهنا: هو أن يَتَّفِقَ الخصمانِ على حُكْمِ الأصل، ويختلفان في عِلَّته، فإذا ألحق أَحَدُهُما بذلك الأصلِ فرعاً بغير عِلَّةِ صاحبه، فالقياسُ منتظِمٌ، لكن بناء على تركيبِ حُكْمِ الأصلِ من عِلَّتَيْن.

مثالُه في هذه الصورة: أن أحمدَ والشافعيَّ ـ رضي الله عنهما ـ يعتقدان أن بنتَ خمسة عشر لا تُزَوِّجُ نفسَها لأنوثتها، وأبو حنيفة يعتقد أنها لا تزوّج نفسَها لِصغرها، إذ الجاريةُ إنما تَبْلُغُ عنده لِتسع عشرة، وفي رواية لثمان عشرة كالغُلام، فالعِلَّتان موجودة فيها، والحكم متفقٌ عليه بناءً على ذلك. فإذا قال الحنبليُّ في البالغة: أنثى فلا تُزَوِّجُ نفسَها كبنت خمس عشرة انتظم القياسُ بناءً على ما ذكرناه من تركيب[1] حكم الأصلِ بين الخصمين مِن العِلتين، واستنادِه عندَ كل منهما إلى عِلته. ولهذا جاز لأحدهما مَنْعُ صِحَّةِ القياس لاختلافِ العِلَّةِ في الفرع والأصل، مثل أن يقولَ الحنفي هاهنا للمستدلِّ: أنتَ عَلَّلْتَ المنعَ في البالغة بالأُنوثة، والمنع في بنت خمس عشرة عندي مُعَلَّلٌ بالصغر، فما اتفقت عِلَّةُ الأصلِ والفرع، فلا يَصِحُّ الإلحاق.

قوله: «ففي صحة التمسُّك به خلاف»، هل يَصِحُّ أم لا؟

قوله: «الإثبات»؛ بدلٌ مِن «خلاف»، و«النفي» بعده عطف عليه. أي: في ذلك خلافٌ: الإثباتُ والنفيُ، أي: أثبت صحة التمسك به قومٌ، ونفاه آخرون.

حجةُ الإثباتِ: أن حاصِلَ سؤالِ التركيب يَرْجِعُ إلى النِّزاع في الأصل، لأنَّ النزاعَ في عِلَّته، كالنزاعِ في حكمه. وقد سبق أن القياسَ يجوزُ على أصل مُخْتَلَفٍ فيه، فإذا منعه المعترِضُ، أثبته المستدِلُّ بطريقه، وصَحَّ قياسُه، فهاهنا كذلك يثبت المستدلُّ أن العِلَّةَ في بنت خمس عشرة هي الأنوثةُ، ويُحققها في الفرع، وهي البالغةُ، ويُبْطِلُ مأخذَ الخصم وهو تعليلُه في بنت خمس عشرة

---

(١) في (آ) و (ب): تركب.

بالصِّغر. وقد ثبت مُدَّعاه، وصَحَّ قياسُه، وهو أن البالِغةَ أُنثى، فلا تُزَوِّجُ نفسَها كبنت خمس عشرة.

حجةُ النفي: «أنَّه فرار[1] عن فقه المسألة» المتنازَعِ فيها «إلى» النزاعِ في «مقدار سِنِّ[2] البلوغ وهي مسألة[3] أخرى» فهو انتقالٌ مِن الخصمين جميعاً، وذلك لأنَّ الاستدلالَ إنما وقع على أن البالغةَ تستقِلُّ بتزويجِ نفسها[4]، وقياسُه على بنت خمس عشرة سنة أفضى إلى النِّزاعِ في أن عِلَّة المنع فيها الأُنوثة، أو الصِّغر، وذلك مبني على أنَّها بالغة أو صغيرة، وذلك مبني على أن خمسَ عشرة هي سِن البلوغِ أم لا؟ وهٰذا انتقالٌ عن مَحَلِّ النزاعِ بواسطتين فلا يَصِحُّ التَّمسُّكُ به «والأَوَّلُ أولى» أي: صحة التمسك بهٰذا القياسِ المركب لما قررناه آنفاً. وإذا ثبت صحةُ التمسُّكِ به، صَحَّ سؤالُ التركيب عليه، ولزم المستدل الجوابَ عنه بما ذكرناه من إبطال مأخذه في الأصل، وتحقيق الجمعِ بينه وبينَ الفرع بعلته. وعلى القولِ ببطلان التمسُّكِ بالقياس المركَّب لا يُتصور سؤالُ التركيب، لأنه فرع على قياس باطل، وفرعُ الباطلِ باطل، والله تعالى أعلم.

---

(١) تحرفت في (ب) إلى: مراد.
(٢) في البلبل المطبوع: من.
(٣) في (آ) و(ب): إلى مسألة.
(٤) ساقطة من (آ).

الثاني عشر: القولُ بالموجَب، وهو: تسليمُ الدَّليل مع منع المدلولِ، أو تسليم مقتضى الدليل مع دعوى بقاءِ الخلاف، وهو آخِرُ الأسئلة، وينقطع المعترضُ بفساده، والمستدل بتوجيهه، إذ بعد تسليمِ العِلَّة والحكم لا يجوزُ له النزاعُ فيهما.

* * *

القول بالموجب

«الثاني عشر: القولُ بالموجَب». بفتح الجيم، أي: القولُ بما أَوجبه دليلُ المستدل، أما الموجِب بكسرِها، فهو الدَّليل المقتَضي للحكم.

قوله: «وهو» - يعني القولَ بالموجَب - «تسليمُ الدليل مع منع المدلول، أو تسليم مقتضى الدليلِ مع دعوى بقاء الخلاف».

هذا على جهة التخييرِ في تعريفه، أي: بأيٍّ هذين التعريفين عُرِّفَ حَصَلَ المعنى المقصودُ منه، لكن التعريفَ الثاني أحقُّ، لأنَّ تسليمَ الخصم إنما هو لمقتضى الدليلِ وموجبه، لا لنفس الدَّليل، إذ الدليلُ ليس مراداً لِذاته، بل لِكونه وسيلةً إلى معرفة المدلول.

ومثالُ ذلك: ما إذا قال الشافعيُّ فيمن أتى حداً خارجَ الحرمِ، ثم لجأ إلى الحَرَمِ: يستوفى منه الحدُّ، لأنه وُجِدَ سَبَبُ جوازِ الاستيفاء منه، فكان جائزاً، فيقول الحنبليُّ أو الحنفيُّ: أنا قائلٌ بموجَب دليلك، وأن استيفاءَ الحدِّ جائز، وإنما أنازِعُ في جَواز[1] هتك حُرمة الحرم، وليس في دليلك ما يقتضي جوازَه، فهٰذا قد سلَّم للمستدِلِّ مقتضى دليله وهو جوازُ استيفاءِ الحدِّ، وادَّعى بقاءَ الخِلافِ في شيء آخر وهو هَتْكُ حُرمة الحَرَمِ.

(١) ساقطة من (آ) و(ب).

قوله: «وهو» ـ يعني القولَ بالموجب ـ «آخِر الأسئلة» الواردة على القياس على ما يقتضيه ترتيبُها، «وينقطِعُ المعترضُ بفساده والمستدِلُّ بتوجيهه». أي: إذا فَسَدَ[1] القولُ بالموجَب، انقطع المعترض، إذ بفساده يثبت دليلُ المستدل على محل النزاع سالماً عن معارض، وإذا صَحَّ القولُ بالموجب وتوجَّه على المستدِلِّ صحيحاً، انقطع، لأنَّ به تبيَّنَ أن دليلَه لم يتناول مَحَلَّ النزاع، كما لو استدلَّ على وجوب الزكاة في بعض صُوَرِ النزاع فيها بسورة الإخلاص؛ قيل له: سَلَّمنا دِلالتها على التوحيد لكن لا دِلالة فيها على وجوب الزكاة، فتبقى[2] دعواه خاليةً عن دليل، فتبطلُ، فينقطِعُ لِقوله تعالى: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُم صَادِقِينْ﴾ [البقـرة: ١١١].

قوله: «إذ بَعْدَ تسليم العِلَّة والحكم لا يجوزُ له النزاعُ فيهما».

هذا استدلالٌ على الأمورِ الثلاثة المتقدِّمَة، وهي أن القولَ بالموجَب آخِرُ الأسئلة، وأن المعترض ينقطع [3]بفساده، وأن المستَدِلَّ يَنْقَطِعُ[3] بتوجيهه، لأنَّ في القولِ بموجَب الدليل تسليمُ عِلته وحُكمه، وبَعْدَ تسليم العِلة والحُكم لا يجوزُ النزاعُ فيهما، فيكون آخرَ الأسئلة. ثم إن استقر، انقطع المستدلُّ، وإن أجابَ عنه بنحو ما ذكر بعدُ، انقطع المعترض، كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

---

(١) في (هـ): أفسد.

(٢) في (هـ): «فبقي»، وهو خطأ.

(٣ ـ ٣) ساقط من (هـ).

وموردُه: إما النفي، نحو قوله في القتل بالمثقل: إنَّ التَّفاوت في الآلة لا يمنع القصاصَ، كالتفاوت في القتل، فيقولُ الحنفيُّ: سلمت، لكن لا يَلْزَمُ من عدم المانع ثبوتُ القِصاص، بل مِن وجود مقتضيه أيضاً، فأنا أنازِعُ فيه.

وجوابُه: ببيانِ لُزوم حكم محل النِّزاع مما ذكره إن أمكن، أو بأن النزاعَ مقصورٌ على ما يَعْرِضُ له بإقرار، أو اشتهار، ونحوه. وإما الإثبات، نحو: الخيل حيوان يسابق عليه، فتجب فيه الزكاةُ كالإبل، فيقول: نعم زكاة القيمة. وجوابُه، بأن النزاعَ في زكاة العين، وقد عرفنا الزكاة باللام، فينصرف إلى محلِّ النزاع، وفي لزومِ المعترض إبداءُ مستندِ القول بالموجَب خلاف، الإثبات، لئلا يأتي به نكداً وعناداً؛ والنفي، إذ بمجرده يبين عَدَمُ لزومِ حكم المستدل مما ذكره، والأولى أولى، وينقطِعُ المعترض بإيراده على وجه يُغير الكلامَ عن ظاهره، إذ وجوده كعدمه، فهو كالتسليم، نحو: الخَلُّ مائع لا يَرْفَعُ الحَدَثَ، فلا يُزيل النجاسة كالمرق، فيقول المعترضُ: أقول به، إذ الخل النجسُ لا يُزيل النجاسةَ، لأن محل النزاعِ الخَلُّ الطاهِرُ، إذ النجس متفق على عدم إزالته، فهو كالنقض العام، كالعرايا على عِلَّةِ الرِّبا.

* * *

قوله: «ومَوْرِدُهُ إما النفيُ»، إلى آخره[1]. أي: ومَوْرِدُ القولِ بالموجَب، أي: المحل الذي يَرِدُ فيه مِن الأحكام، أو مِن الدعاوى، «إما النفي»، أو «الإثبات» أي[2]: دعوى المستدل التي[3] يَرِدُ عليها القولُ بالموجَب إما أن تكونَ

(١) ذكر هنا في (هـ) عبارة «المختصر» بتمامها.
(٢) تحرفت في (آ) إلى: أن.
(٣) ساقطة من (هـ).

نافيةً، نحو: «لا يمنع[1] القِصَاصَ» أو مثبتةً، نحو: تَجِبُ الزكاةُ.

وأجودُ مِن هٰذا أن يُقَالَ: القولُ بالموجَب إما أن يَرِدَ من المعترض دفعاً عن مذهبه، أو إبطالاً لِمذهب المستدل باستيفاء الخِلاف مع تسليم مقتضى دليلِه، وذلك لأنَّ الحُكم المرتَّب على دليل المستدل إما أن يكونَ إبطالَ مدرك الخصم، أو إثباتَ مذهبه هو، فإن كان الأوَّلَ، فالقولُ بالموجَب يكون من المعترض دفعاً عن مأخذه، لئلا يَفْسُدَ، وإن كان الثاني، كان القولُ بالموجَب من المعترض إبطالاً لمذهب المستدل، وذلك لأنَّ المستدِلَّ والمعترِضَ كالمتحاربين كُلٌّ واحِدٍ منهما يَقْصِدُ الدفعَ عن نفسه وتعطيل صاحبه. وهٰذا التقسيمُ لمورد القولِ بالموجب هو الصحيحُ المذكور في كتب الأصول.

أما تقسيمي أنا له إلى نفيٍ وإثباتٍ، فلأني ظننتُ أن ذلك هو مقصودُ التقسيم، ورأيتُ المثالَ على وَفْقه في أصل المختصر. أعني أنَّه منقسم إلى نفيٍ كما في مثال القِصاص، وإلى إثباتٍ كما في[2] مثال الزكاة، فقوي الظَّنُّ بذلك، ولم أكن عند الاختصارِ تأمَّلْتُهُ في كتب الأصول.

مثالُ الأول: وهو ورودُ القولِ بالموجب على إبطال مأخذِ المعترض، فيدفع به المعترض عن مذهبه: أن يقولَ الحنبلي في وجوب القِصاص «بالقتل بالمثقل»: «التفاوتُ في الآلة لا يمنعُ القِصاصَ، كالتفاوتِ في القتل»، فإنَّه لو ذبحه، أو ضَرَبَ عُنُقَهُ أو طعنه بِرُمح، أو رماه بسهم، أو غيرِ ذٰلك من صُوَرِ القتل، لم يمنع القِصَاص، فكذلك إذا كان التفاوتُ في الآلة لا يمنعُ[3] القِصَاصَ محددة كانت[4] أو مثقَّلَةً. وهذا تَعَرُّضٌ من المستدل بإبطالِ مأخذ الخصم، إذ الحنفيُّ يرى أن التفاوتَ في الآلة يمنع القِصاصَ، لأن المثقل لما

(١) في (هـ): لا يمتنع.
(٢) ساقطة من (هـ).
(٣) في (ب): لا يمتنع.
(٤) في (هـ): «كان»، وهو خطأ.

تقاصَرَ[١] تأثيرُه عن المحدد أورثَ ذلك شُبهةً، والقِصاصُ حدٌّ يُدْرَأ بالشبهة، «فيقولُ الحنفيُّ» دافعاً عن مذهبه: «سلمتُ» أن التفاوتَ في الآلة لا يَمْنَعُ القِصَاصَ؛ «لكن لا يلزمُ مِن عدم المانع» لِلقصاص ثبوتُه، «بَلْ» إنما يَلْزَمُ ثبوتُه «من وجود مقتضيه» وهو السبب الصالحُ لإثباته والنزاع فيه، ولهٰذا يجب القصاصُ عندي بالقتلِ بالسَّيْفِ، أو السكين أو نحوها من الآلات مع تفاوتها، لكن لما كانت صالحةً للإزهاق بالسريان في البدن بخلاف المثقل. ٢٥٦

ومن أمثلة هٰذا القسم: أن يقولَ الشَّفْعَوي في مسألةِ استيلادِ الأبِ جاريةَ الابن: إن وجوبَ القيمة لا يَمْنَعُ وجوبَ المهر تعريضاً ببُطلان مأخذ الحنفي في أن وجوبَ القيمة يمنع وجوبَ المهر، لأنَّها بوجوب القيمة على الأبِ صارت مِلْكاً له، فلا يلزَمُه مهر ملكه. فيقول الحنفي[٢]: أُسَلِّمُ أنَّه لا يمنع وجوبَ المهر، لكن النزاعَ في وجود المقتضي لوجوب المهر، إذ الحُكْمُ ثبت لِوجود المقتضي، لا لانتفاءِ المانع.

قوله: «وجوابُه: ببيان لزوم حُكم محلِّ النزاع مما ذكره إن أمكن، أو بأن النزاعَ مقصورٌ[٣] على ما يَعْرِضُ له بإقرار، أو اشتهارٍ، ونحوه». أي: وجوابُ هٰذا القولِ بالموجَب بطرق:

أَحَدُهَا: أن يُبين المستدل لزومَ حكم محل النزاع بوجود مقتضيه مما ذكره في دليله إن أمكنه بيانُه، مثل أن يقولَ في المِثالين المذكورين: يَلْزَمُ مِن[٤] كون التفاوت في الآلَةِ لا يمنع القِصَاصَ وُجُودُ مقتضي القِصاص إما بناءً على أن وجودَ المانع وعدمه قيام المقتضي، إذ لا يكونُ الوصف مانعاً بالفعل إلا لمعارضة المقتضي، وذلك يستدعي وجودَه. ولذلك لما كان الحكمُ يدورُ مع

(١) في (ب): لا يقاصر.
(٢) ساقطة من (آ) و(ب).
(٣) في (آ) و(ب): مقصود.
(٤) ساقطة من (هـ).

مقتضيه وجوداً وعدماً، لم يَصِحَّ عرفاً الاهتمامُ بسلب المانع إلا عِنْدَ قيام المقتضي، وإلا فالاهتمامُ بسبب المقتضي أولى. أو بأن يقولَ المستدل: إذا سلمت أن تفاوتَ الآلَةِ لا يمنعُ القِصَاصَ، فالقتل المزهِقُ هو المقتضي، والتقديرُ أنَّه موجود. وكذلك في مسألة الاستيلادِ إذا سلمت أن وجوبَ القيمة لا يمنعُ المهر، فالمقتضي لِوجوب المهر قائم، وهو الوَطْءُ في وقت لم تكن مملوكة له.

ومن هٰذا الباب أن يقولَ المستدل في بيع الغائب: عقد معاوضة، فلا ينعقِدُ على خيار الرؤية كالنِّكاح، فيقولُ المعترض: أقولُ بموجَب هٰذا الدليلِ، فإنَّه إنما يَدُلُّ على أن البَيْعَ لا يثبت فيه خيارُ الرؤية فَلِمَ قُلْتَ: إنه لا يَصِحُّ؟ فيقول المستدل: لأن خيارَ الرؤية لازم لِصحة البيع عندك، فإذا سلمتَ انتفاءَ لازمها، لزمك تسليمُ انتفائها، إذ لا بقاءَ للملزوم بدون لازمه.

ومنها: أن يبين المستدلُّ «أن النزاعَ» إنما هو فيما «يَعْرِضُ له»، إما «بإقرارٍ»، أو اعترافٍ من المعترض بذلك. مثل أن يَقُولَ: إنما فرضنا[1] الكلام في صحة بَيْعِ الغائب لا في ثبوت خيارِ الرؤية فيه[2]، ووقع الاستدلالُ على[3] ذلك، أو باشتهار بين أهل العُرف أن مثل هٰذه المسألة إنما جَرَتِ العادة أن يَقَعَ النزاعُ فيها في كذا لِصحة البيع هاهنا، فلا يُسْمَعُ مِن المعترض العدول عنه، لأنه في الأوَّل إنكار لما اعترف به، وفي الثاني نوعُ مراوغة ومغالَطَةٌ ودعوى جهل بالمشهورات، كمن نشأ في بلادِ الإسلام وشَرِبَ أو زنى مدعياً للجهل بتحريم ذلك.

وَمِن أمثلة هٰذا أن يقولَ المستدل: الدَّيْنُ لا يمنع الزكاة، ووطء الثيِّب[4]

---

(١) ليست في (آ) و(ب).
(٢) ساقطة من (هـ).
(٣) تحرفت في (هـ) إلى: عن.
(٤) في (ب): البنت.

لا يَمْنَعُ الرَّدَّ بالعيب، فيقولُ المعترض: أُسَلِّم أنه لا يمنع، لكن لِم قلت: إن الزكاةَ والرَّدَّ يثبتان؟ فيقال له: هٰذا القول بالموجَب لا يُسْمَعُ، لأن محلَّ النزاعِ في هٰذه المسائل ونحوها مشهورٌ، وهو أن النِّزَاعَ في الزكاة هل تجب مع الدين؟ ووطء الثيِّب[1] هل يجوزُ معه الرَّدُّ؟ ومع الشهرة لا يقبل العدولُ عن المشهور، ولا دعوى خفائه.

قال بَعْضُهُمْ: ويُمْكِنُ أن يُرَدَّ هذا التقسيمُ من القول بالموجَب إلى دعوى فساد الوضع، لكون دليل المستدل فيه يَدُلُّ على خلاف مَحَلِّ النزاع، فأشبه اقتضاءَ العِلَّةِ خلاف ما[2] عُلِّق بها.

قلتُ: وكذلك الآخرُ منه إذا صَحَّ واستقر.

مثالُ القسم الثاني[3] مِن القول بالموجَب[4]، وهو أن يَرِدَ مِن المعترض إبطالاً لمذهب المستدل: أن يَقُولَ الحنفيُّ في وجوب الزكاة في «الخيل: حيوان يُسابق عليه، فتجب فيه الزكاةُ كالإبل، فيقول» المعترضُ: أقولُ بموجَب ذٰلك، وهو أن تجب فيها «زكاةُ القيمةِ» إذا كانت للتجارة.

قوله: «وجوابُه». أي: وجوابُ مثلِ هٰذا مِن القول بالموجَب أن يَقُولَ المستدِلُّ: النزاعُ إنما كان[5] في زكاة العينِ وقد عُرِّفَتِ «الزكاةُ باللام، فينصرفُ إلى محل النزاع» المعهودِ، وهو زكاةُ العين، فالعدولُ إلى زكاة القيمة لا يُسْمَعُ، لأنَّه تركٌ لمدلول إلى غيره. وهٰذا نحوٌ مما سَبَق من الجوابِ بشهرة المرادِ من محلِّ النزاع.

ومِن أمثلة هٰذا أن يقولَ المستدِلُّ في نكاح اليتيمة: صَغيرة، فتثبت الوِلايةُ

---

(١) في (ب): البنت.

(٢) في (هـ): «مما» وهو خطأ.

(٣) في (آ): «الأول» وهو خطأ، وقد ورد في هامشها: لعله الثاني.

(٤) في (آ) و(ب): الموجب.

(٥) في (هـ): إنما هو كان.

عليها، كما لو كان لها أبٌ أو جَدٌّ، فيقولُ المعترضُ[1]: نعم تثبُتُ الولايةُ عليها في المال، فيقولُ المستدِلُّ: اللفظُ أعمُّ مِن المال، والنزاعُ إنما وَقَعَ في وِلاية النكاح.

قولُه: «وفي لـزوم المعترض إبـداءُ مُستند القـولِ بالموجَب خلاف، الإثبات، لِئلا يأتي به نَكَداً وعِناداً، والنفي، إذ بمجرَّدِه يبين[2] عدمُ لزوم حكم المستدل مما ذكره».

يعني: أن المعترضَ إذا قال بموجَب دليل المستدل هل يجب عليه أن يَذْكُرَ مستندَ القولِ بموجَبه، مثل أن يقولَ: التفـاوتُ في الآلة لا يمنـعُ القِصَاصَ، ولكن لا يجب، لانتفاءِ السبب، ووجوبُ القيمة لا يمنع المهرَ، لكن المهر لا يجب لانتفاء المقتضي، إذ لم يبق محل يجب المهر عنه، وأسلم أن زكاة القيمة تجب في الخيل، لكن زكاة العين لا تجب، ويدل على عَدَمِ الوجوب بما عنده، فهٰذا فيه قولان:

أَحَدُهُما: يجبُ، إذ لو لم يجب عليه ذكرُ مستند القول بالموجَب، لأتى به نَكَداً وعِناداً على المستدل ليُفحمه، وربما لم يكن حقاً في نفسِ الأمر، فيُفْضِي إلى تضييع فائدةِ المناظرة. ويصيرُ هٰذا مِن باب قوله عليه السَّلامُ: «لو أُعْطِيَ النَّاسُ بدَعْواهُم لادَّعى قَوْمٌ دِمَاءَ قَوْمٍ وأَمْوالَهم، ولكنَّ البَيِّنَة على المُدَّعي»[3].

والقولُ الثاني: لا يجب، لا[4] لما ذكرناه في المختصر، فإنه ليس بجيِّدٍ، بل لأن المعترضَ عَدْلٌ، وهو أعرفُ بمذهبه ومأخذه، فوجب تقليدُه في ذٰلك،

---

(١) ساقطة من (هـ).

(٢) في البلبل المطبوع: يتبين.

(٣) أخرجه من حديث ابن عباس: البخاري (٤٥٥٢)، ومسلم (١٧١١)، والنسائي ٢٤٨/٨، وابن ماجه (٢٣٢١)؛ والبيهقي ٢٥٢/١٠. وانظر ١٥٨/١.

(٤) تحرفت في (آ) إلى: إلا.

وإلا كان مطالبته بالمستند تكذيباً له.

قلتُ: فقد بان أنَّ محل القولين إنما هُوَ في المعترض العَدْل. أما إذا لم يكن عدلاً، أو كان معروفاً بحب الانتصارِ على الخصم حتى بالاسترسالِ في الكلام فلا بُدَّ من مطالبته بالمستند، لئلا يفضي إلى إفحامِ المستدل بغير حق، وتضييع فائدةِ النظر، ونشر الكلام. ثم إذا ذكر مستند القولِ بالموجَب، لا يجوزُ للمستدل الاعتراضُ عليه فيه، مثل أن يقول المعترِضُ: وجوبُ القيمة لا يمنع المَهْرَ، لكنه لا يجبُ، لأن الأبَ ملك الأَمة، فلا يلزمُه مَهْرُهَا، فليس للمستدلِّ أن يُعارِضَه، ويبين أن الأب لا يَمْلِكُ الجارية، ويكون منقطعاً بذلك، لأنَّه حينئذ يُنَاظِرُ الخصمَ في مذهبه وهو أعرفُ به.

قوله: «ويَنقطع المعترِضُ بإيرادِه على وجه يغير الكلامَ عن ظاهره، إذ وجودُه كعدمه، فهو كالتسليم».

أي: ينقطِعُ المعترضُ بإيرادِ القولِ بالموجَب على وجه يُغير كلامَ المستدل عن ظاهره، لأنَّ «وجودَه[1] كعدمه»، ولو عدم القول بالموجَب لانقطع، فكذا إذا أتى به في حُكمِ المعدومِ، وذلك لأنه بتغيُّر الكلام عن ظاهره، صار كالمناظر لنفسه كما سبق التقسيمُ فيكونُ منقطعاً.

مثل ذلك[2] أن يقولَ الحنبليُّ: «الخَلُّ مائع لا يَرْفَعُ الحَدَث، فلا يُزيل النجاسة كالمَرَقِ، فيقولُ المعترض: أقول» بموجَبه، وهو أن «الخلَّ النجس لا يزيلُ النجاسة» عندي، فلا يسمع هٰذا منه، «لأن محلَّ النزاع» عقلاً وعرفاً وشرعاً إنما هو «الخَلُّ الطاهر»، أما النجس فمتفق على أنه لا يُزيل النجاسة، فصار «كالنقض العام» على العِلة، لأن النجس لما لم يَكُنْ بإزالتِه للنجاسة قائل[3]؛ صار مرفوضاً لا يُفرض فيه نزاعُ، ولا يُوجه إليه نظر، «كالعَرَايا على

(١) في (هـ): «لا وجوده»، وهو خطأ.

(٢) ساقطة من (آ) و(ب).

(٣) في (ب): قابل.

عِلَّةِ الرِّبا»؛ لما كان كُلُّ واحدٍ مِن الخصمين يقول بها لم تَرِدْ نقضاً على واحدٍ منهما، ولا يجب الاحترازُ عنها للعلم بأنَّها مستثناة بالإجماع، كذا هٰذا، وبَيان[1] تغيير المعترض كلام المستدل أنه لما سلم الحكم في الخَلِّ النجس، صار كأنَّه فَهم عن المستدل أنَّه استدل على أن الخَلَّ النجسَ لا يُزيـلُ النجاسة، فقد قَوَّلَهُ ما لم يَقُلْ.

---

(١) في (آ): وشأن.

ويَردُ على القياس مَنعُ كونِه حُجَّةً، أو في الحدود، والكفارات والمظانّ كالحنفية كما سبق وجوابه.

والأسئلة راجعةٌ إلى مَنع، أو مُعارضة، وإلا لم يسمع.

وذكر بعضُهم أنها خَمسة وعشرون وتَرتيبُها أولى اتفاقاً، وفي وجوبه خِلاف، وفي كيفيته أقوالٌ كثيرة.

* * *

قوله: «ويَردُ على القياسِ منعُ كونه حجة»، إلى آخره[1]. أي: يعترض على القياس بأسئلة أخر، مثل: أن القياسَ في نفسه ليس[2] حُجَّةً شرعيَّةً كمذهب الظَّاهِرِيَّة، أو ليس حُجَّةً «في الحدود» «والمظانِّ»، يعني الأسبابَ، كما هُوَ مذهبُ الحنفية «كما سبق وجوابُه»، أي: قد سبق هٰذا كله وسبق جوابُه في أقسام العِلة.

٢٥٧ قوله: «والأسئلة راجعةٌ إلى منع أو معارضة، وإلا لم يسمع». أي: جميعُ الأسئلة المذكورة على تعددها راجعةٌ عند التحقيقِ إلى منع حالِ الدليل ليسلم مذهبُ المعترض من إفساده له، أو إلى معارضةِ الدليل بما يُقاومه أو يترجَّح عليه، لتضعف قوتُه عن إفسادِ مذهب المعترض، وذلك لأنَّ المعترضَ مع المستدل كسُلطانٍ في بلاده وقِلاعه وحُصونه؛ دَهَمَهُ سلطانٌ آخر يُريدُ أخذ بلادِه منه، فالملكُ الذي هو صاحِبُ تلك البلادِ يتوصَّلُ إلى الاعتصامِ من الملك الوارد عليه، إمَّا بأن يمنعه من دخولِ أرضه[3] بمانعٍ يجعلُه بين يديه من إرسالِ ماءٍ، أو نار، أو خندقٍ، أو غيرِ ذلك، أو بأن يُعارض جيشه بجيش

(١) ذكر هنا في (هـ) عبارة «المختصر» بتمامها.
(٢) في (ب) و(هـ): «ليست».
(٣) ساقطة من (هـ).

مثله، أو أقوى منه، ليمنع استيلاءه، أو يطردَه.

فكذلك[1] المستدِلُّ إذا نَصَبَ الدليلَ وقرَّرَهُ، فهو مبطل لمذهب المعترض، إما تصريحاً أو لزوماً، فيحتاجُ المعترض إلى منع دليله، أو إلى معارضته، وقد يَجْمَعُ بينهما بأن يقول: لا نُسَلِّمُ أن دليلَك يُفيد ما ادَّعَيْتَ. ولئن سلمناه لكنه معارَض بكذا، واصطلح نُظَّارُ العجم[2] في صِيغة[3] المعارضة على قولهم: ما ذكرتم مِن الدليل وإن دَلَّ لكن عندنا ما يُعَارِضُه، ويُقررون المعارضةَ، وللمستدل والمعترض من المحسوس مثال آخر وهما المتضاربانِ بالسيف أو غيره، فإن كُلَّ واحدٍ منهما إذا ضَرَبَ فإما[4] أن يمنع تأثيرَ ضربة صاحبه فيه، بأن يلقاها في مِجَنٍّ أو غيرِه، أو يُقَابِلَ صاحبه على ضربته بضربة مِثْلها مانعة أو مقتضية.

وحيث اتَّضَحَ أن مرجعَ الأسئلة إلى منعٍ، أو معارضةٍ، فالمعارضَةُ أيضاً راجعة إلى المنعِ، لأنَّ مقصودَ المعترض الاعتصامُ من إفسادِ المستدِلِّ مذهبَه. ولو لم تكن الأسئلة راجعةً إلى ذلك لم تُقْبَلْ، لأنَّ الضرورةَ تندفعُ بالمنع، والمعارضَة فما سواهما[5] خارجٌ عن محل الضرورة، فهو مستغنى عنه.

عدد الأسئلة الواردة على القياس

قوله: «وذَكَرَ بَعْضُهُم أنَّها خمسةٌ وعشرون» سؤالاً. وممن ذكر ذلك الآمِديُّ في «المنتهى». وقد اختلفوا في ذلك اختلافاً كثيراً[6] أنا ذاكِرُه إن شاءَ الله تعالى.

فذكر الشيخ فَخْرُ الدِّينِ البَزدوي في «المقترح» أنها خمسةَ عشر سؤالاً،

---

(١) في (آ): فكذا.

(٢) كذا في أصول النسخ، ولعل الصواب: «نظار العلم» لأن قواعد الجدل والمناظرة ليست مقصورة على العجم.

(٣) في (آ): صفة.

(٤) في (آ): إما.

(٥) في (آ وب): سواها.

(٦) ساقطة من (هـ).

وهي هذه:

دَعوى فسادِ الوضعِ، مَنعُ وصفِ العِلَّة، القَدحُ في المناسبة، النِّزَاعُ في ظهورِ وصفِ العلة، النِّزاعُ في كونه مضبوطاً، المطالبةُ باعتباره علة[1]، منعُ الحكم في الأصل. اختلافُ الوصف في الفرعِ والأصلِ مع اتحاد[2] جنسِ المصلحة فيهما، بيانُ اختلاف المصلحة فيهما، بيانُ اختلافِ الحُكم فيهما، المعـارضةُ في الأصـل، النَّقضُ، الكسرُ، المُعـارضةُ في الفَـرع، القـولُ بالموجَب.

وذكرها النيلي في «شرح جدل الشريف» أربعة عشر:

الاستفسارُ، فَسادُ الاعتبار، فَسادُ الوضع، المنعُ، التقسيمُ، المُطالبةُ، النَّقضُ، القولُ بالمـوجَب، عَدَمُ التـأثير، الفَـرقُ، المعارضـةُ، التَّعديـةُ، التركيبُ. هٰكذا، ذكر أنها أربعةَ عَشَرَ، وإنما أورد هٰذه الثلاثة عشر.

قال: وهٰذا ترتيبُها في الإيرادِ إلا في عَدَمِ التأثير، فإنَّه قبل النقض، لأنه يَدَّعي أن وصفاً من العِلَّةِ لا أثر له، والنقض إنما يَرِدُ بعد صلاحية العِلَّة.

وأما ما ذكرَه الآمِدي في «المنتهى» فهو:

الاستفسارُ، فسادُ الاعتبار، فسادُ الوضع، مَنعُ حكمِ الأصل، التقسيمُ، منعُ وجودِ العِلَّة في الأصل، المطالبةُ بتأثيرِ الوصف، عَدَمُ التأثير، القَدحُ في مناسبة الوصف، مَنْعُ صلاحيةِ إفضاء الوصف إلى الحكمة المطلوبة، مَنعُ ظهورِ الوصف، مَنعُ انضباطه[3]، النَّقضُ، الكَسرُ، المُعارضةُ في الأصل، التركيبُ، التَّعديةُ، مَنعُ وجودِ العِلَّةِ في الفرع، المُعارضةُ في الفرع بما يقتضي حُكْمَ المستدل، الفَرقُ، اختـلافُ الضابط بَيْنَ الأصل والفرع مـع اتحاد الحكمة، اتحادُ الضابط مع اختلاف الحكمة ـ عكس الذي قبله ـ، اختلافُ

---

(١) في (هـ): «باعتبار علية»، وهو خطأ.
(٢) تحرفت في (آ) و(ب) إلى: آحاد.
(٣) في (هـ): منع الضابط.

الفرعِ والأصل، قلبُ الدليل، القولُ بالموجَب.

هٰذه خمسة وعشرون.

وذكر في «الجدل» الذي له أن الأسئلة على ضَربين:

أَحَدُهُمَا: يرجِعُ إلى تحقيق أمورٍ فقهية، وإلزامات أحكامية.

والثاني: يَرْجِعُ إلى مناسباتٍ جدلية ومؤاخذات لفظية:

فالأوَّلُ: وهو أهمُّها ينحصِرُ في أسئلة عشرة، وهي:

فَسادُ الاعتبار، فَسادُ الوضع، مَنعُ حكم الأصلِ، سُؤالُ الاستفسار، مَنعُ وجودِ (١الوصف في الفرع، مَنعُ عِلِّيـةِ الوصف المـذكور، ويُلقب بسؤال المطالبة، النَّقضُ، المعارضةُ في الأصل، منعُ وجود١) العِلَّة في الفرع، القولُ بالموجَب.

الضربُ الثاني: وهو أَحَدَ عَشَرَ سؤالاً:

عَدَمُ التأثير، الكسرُ، العَكسُ، التقسيمُ، بيانُ اختلافِ المَظِنَّةِ في الفرع والأصل مَعَ اتحادِ جنسِ المصلحة، بيانُ اختلافِ جنس المصلحة مع اتحادِ المَظِنَّةِ ـ عكس الذي قبلَه ـ، بيانُ اختلاف حُكْمِ الأصل والفرع[٢]، كقياسِ التحريم على الوجوب. أو بالعكس، المُعارضةُ في الأصل، المُعارضةُ في الفرع، القلبُ، سُؤالُ التركيب.

وزعم أنَّ هٰذا الضرب اصطلح على إيرادِه جماعَةٌ من الجدليين، وأنه لا وجهَ لإيراده. فهٰذه واحدٌ وعشرون سؤالاً ذكرها هاهنا. وذكرها في «المنتهى» خمسة وعشرين، والأشبه أن كُلَّ ما قدح في الدليل، اتجه إيرادُه، كما أن كُلَّ سلاحٍ صَلُحَ للتأثير في العدو، ينبغي استصحابُه، وجميعُ الأسئلة المذكورة في «المختصر» وغيرِه تَقْدَحُ في الدليل فينبغي إيرادُها، ولا يَضُرُّ تداخلُها، وَرُجُوعُ

(١ - ١) ساقط من (هـ).

(٢) في (هـ): «في الفرع» وهو خطأ.

بعضها إلى بعض، لأنَّ صِناعةَ الجدل اصطلاحيةٌ. وقد اصطلح الفُضلاءُ على إيرادِ هٰذه الأسئلة، فهي وإن تداخلت، أو رَجَعَ بَعْضُها إلى بعضٍ أجدرُ بحصول الفائدةِ من إفحام الخصم، وتهذيبِ الخواطر[1]، وتمرين الأذهان على فَهْمِ السُّؤالِ، واستحضارِ الجواب، وتكررها المعنوي لا يَضُرُّ كما لو رمىٰ المقاتِلُ[2] بسهمٍ واحدٍ مرتين أو أكثر.

ترتيب الأسئلة

قوله: «وترتيبُها أولى اتفاقاً، وفي وجوبه خلاف».

أي: ترتيبُ الأسئلة وهو جَعْلُ كُلِّ سؤالٍ في رتبته على وجه لا يُفضي بالمعترِضِ إلى المنع بَعْدَ التسليم، واتفقوا على أنَّ ترتيبها على هٰذا الوجه أولى، وهو صحيحٌ، لأن المَنْعَ بَعْدَ التسليم قبيحٌ، فأقلُّ أحوالِه أن يكونَ التحرز منه أولى.

أما وجوبُه فاختلفوا فيه، فمنهم مَنْ أوجبه نفياً للقبحِ المذكور، ونفيُ القبحِ واجب، ومنهم من لم يُوجبه نظراً إلى أنّ[3] كُلَّ سؤالٍ مستقل بنفسه، له حُكم نفسه، وجوابُه مرتبط به، فلا فرقَ إذن بَيْنَ تقدُّمه وتأخره، والمقصودُ إفحامُ[4] الخصم، وهو حاصِلٌ مع الترتيب وعدمِه، كما أن المحاربَ[5] لما كان قَصْدُهُ قتل غريمه، أو هزيمتَه لم يكن فرق بين أن يبدأ قتالَه بسيفٍ، أو رُمح، أو سَهم، أو نارٍ محرقة، أو ماء مُغْرِقٍ، أو ترديةٍ[6] من شاهِق، أو غير ذلك، ولأنَّ ترتيبَ الأسئلة كيفية لها، ثم إن نفسَ الأسئلة ليست مقصودةً لِذاتها، إنما المقصودُ إفحامُ الخصم وهي وسيلةٌ إليه فترتيبُها الذي هو فرع

(١) في (هـ): الخاطر.
(٢) في (آ): القاتل.
(٣) ساقطة من (آ) و(ب).
(٤) في (هـ): إلجام.
(٥) تحرفت في (آ) إلى: المخاطب.
(٦) في (هـ): أو ما يرديه.

عليها أولى بذلك. هٰذا توجيهُ ما في «المختصر».

وذكر النيلي كلاماً معناه: أن السائلَ هل له الجمعُ بين الأسئلة بأن يَسْرُدَهَا سرداً، ثم يُجيب المُسْتَدِلُّ عنها سؤالاً سؤالاً، أم لا، بل لا بُدَّ مِن سؤال وجوابه، ثم إيرادُ الذي بعده؟

فمنع ذلك قومٌ، لأنَّه إذا جَمَعَ، فقال: لا أُسَلِّمُ، ثم قال: لِمَ قلتَ؟ فقد رجع عن الأول. وبالجملة انتقاله إلى كل سؤال رجوعٌ عما قبله.

قلتُ: فيصيرُ كأنه يُورِدُ، ويُجيب نفسه.

وقال آخرون: هو جائز، وهو الصحيحُ، لأنَّ جمعه بين الأسئلة ليس رجوعاً عن بعضها إلى بعض، وإنما ذلك تَنَزُّلٌ مع الخصمِ مِن مقامٍ إلى مقام على جهة الفَرضِ والتقدير. أي: لو فرضنا سلامةَ الدليل[1] عن المنع، لم يسلم عن المطالبة، فانتقالُه إليها إنما هو على تقديرِ سقوطِ سؤالِ المنع بإجابةِ المُسْتَدِلِّ عنه، وإلا فهو في عُهْدَةِ المنع حتى يُجيبَ عنه.

قلتُ: وقد ذكرتُ[2] في أوَّل الشرح أني استعملتُ الطريقين في الكتاب، وأن لِكل منهما فائدةً. ثم إذا جاز الجَمْعُ[3] بين الأسئلة هل يلزمُه ترتيبُها كما ذكرنا؟ فيه خلافٌ سبق آنفاً. وممن قال بوجوبه أَهْلُ سَمرقند. وقد سبق أنَّه أليقُ بالاتفاق.

قوله: «وفي كيفيته أقوالٌ كثيرة»، أي: في كيفية ترتيب الأسئلة خلافٌ كثير. ذكر ابن المَنِّيِّ منه جملة في جدله المسمى: «جَنَّة الناظر وجُنَّة المناظر» وليس الآن حاضراً عندي لِأَذْكُرَ ما قاله، وإليه أشرتُ بالأقوال الكثيرة، لكن قد دَلَّ على كثرة الخلاف في ذلك[4] أن كُلَّ واحدٍ من البَزْدَوي والنِّيلي والآمِدي ٢٥٨

(١) في (هـ): دليل.
(٢) في (آ) و(ب): ذكر.
(٣) في أصول النسخ: «المنع»، والمثبت من هامش (آ).
(٤) ساقطة من (هـ).

في «جدله» زعم أن ترتيبَ الأسئلة على ترتيبِ ما حكيناه عنه، وأنتَ ترى الخلاف بينهم فـي ذات[1] الأسئلة وأسمائها وترتيبها، والضابطُ الكلي له[2] ما ذكرناه، وَهو[3] أن لا يُفْضِيَ إيرادُها إلى منع بَعْدَ تسليم أو إنكارٍ بعد اعتراف.

مثل أن يقولَ في قولِ المستدل: قتل[4] فيوجبُ القصاص، لم قلت: إنَّه إذا كان قتلاً يُوجب القِصَاصَ؟ سلمنا أنه يُوجب، لكن لا نُسَلِّمُ أنه قتل، سلمناه، لكن يَنْتَقِضُ بالخطأ، سلمناه، لكنه قتل مِن كل وجه، أو من وجه دونَ وجه؟ سلمناه، لكن عندنا ما يُعَارِضُه، سلمناه، لكن ما المرادُ من قولك: إنه قتل؟ وهو سؤالُ الاستفسارِ، ثم يذكر فسادَ الوضع والاعتبار، فالسؤالُ الأوَّلُ سؤالُ المطالبة بتأثير العِلة، وفيه تسليمُ وجودها، والثاني منعُ العِلَّة، فهو منع بَعْدَ تسليم، وكذا الأسئلةُ بَعْدَهُ في غير مراتبها، وفيه الخلافُ السابق.

قال الآمِدي في «الجدل»: أوَّل ما يجب ذِكْرُهُ من الأسئلة[5]:

فسادُ الاعتبار، لأن الدليلَ إذا لم يكن محتجاً به، فلا معنى للنظر في تفاصيله.

ثم فسادُ الوضعِ، لأنه يشعر بتسليم دِلالة الدليل في جنسه.

ثم منعُ الحكم في الأصل، لأنه نظر في تفصيلِ الدليل، وهو يشعر بتسليم الاحتجاجِ به في محل التعليل.

ثم سؤالُ الاستفسار عما يدعى كونه عِلَّةً، إذ التعرضُ للاستفسار عن الوصف المستنبط يُشعر بصحة المستنبط عنه.

ثم منعُ وجودِ الوصف، فإنَّه يشعر بمعرفة الوصف، والاستفسار يُشعر بجهله.

---

(١) في (آ) و (ب): ذوات.
(٢) ساقطة من (آ).
(٣) في (آ): هو.
(٤) تصحفت في (آ) إلى: قبل.
(٥) في (آ): في الأسئلة.

ثم سؤالُ المطالبة بكونِ الوصف عِلَّةً، إذ المطالبةُ بتأثيره تُشْعِرُ بتسليم وجودِه في نفسه.

ثم النقض، لأنه يُشعر بتسليم دِلالة الدليل على تأثير الوصف.

ثم المعـارضةُ في الأصـلِ ، لأنها تُشعـر[1] بتسليم صلاحيـةِ التعليل بالوصف، والنقضُ يشعر بعدم ذلك.

ثم منعُ وجود الوصف في الفرع لإشعاره بكون الوصفِ عِلَّةً في الأصل، وإلا فلا وَجْهَ لإيراده.

ثم القولُ بالموجَبِ، لأنه يُشعِرُ بتسليم دلالة العِلَّة في الفرع على الحكم، لكنه يدعي أنه غيرُ ما وقع النزاعُ فيه.

وقال في «المنتهى»: الأولى أن يبدأ بالاستفسارِ، لِيعرف مدلولَ اللفظ، ثم بفسادِ الاعتبار، إذ هو نظر في الدليل من جِهة الجملة، لا من جِهة التفصيل، ثم فساد الوضع، لكونه أخصَّ من فسادِ الاعتبار، ثم منع حكم الأصل، لأنَّه نظر فيه مِن جهة التفصيلِ ، فكان مؤخراً عما قبلَه، ثم منع وجود عِلَّة الأصلِ ، لأنه نظر فيما هو متفرّع عن[2] حكم الأصل، ثم المطالبةُ بتأثير الوصف، وسؤال عَدَمِ التأثير، والقدح في المناسبة، والتقسيم، وكون الوصف غيرَ ظاهر ولا ينضَبِطُ، وكون الحكم غيرَ مفضٍ إلى المقصودِ منه، لكون هٰذه الأسئلة صفةَ وجود العِلة، ثم النقض، والكسر؛ لكونِه معارضاً لِدليل العلة، ثم المعارضة في الأصل[3] ، والتركيب؛ لكونه معارضاً للعِلَّة، ثم منع وجود العِلة في الفرع، ومخالفة حكمه لِحكم الأصل، ومخالفته للأصل في الضابط أو الحكمة[4]،

(١) في (آ) و(ب): لأنه يشعر.
(٢) في (آ): على.
(٣) في (آ) و(ب): ثم الأصل.
(٤) في (هـ): والحكمة.

والمعارضة في الفرع، وسؤال القلب؛ لكونه نظراً فيما يتعلق بالفرع التابع للأصل، ثم القول بالموجب لتضمنه تسليم كل ما يتعلق بالدليل المثمر[1] له.

قلت: واعلم أن قولنا: يَلْزَمُ أو يَجِبُ الترتيبُ في الأدِلَّةِ، ويجوزُ الجَمْعُ بينها[2]، أو لا يجوزُ؛ ليس المرادُ الوجوبَ[3] أو عَدَمَ الجوازِ الشرعي، بمعنى أن المعترضَ يأثم بتركه، وإنما هُوَ اصطلاحي، أي: يكونُ تاركه مذموماً في اصطلاح النظار، فهو قادحٌ في الفضيلة، لا في دين ولا مُروءة بالنظر في الطريق المؤلَّفةِ في مسائل الخلاف، يعرف أمثلة إيرادِ الأسئلة وكيفيةَ الجوابِ عنها، كتعليقة الشريف المراغي، والسيف الآمِدي، وتعليقة ابن المني من أصحابنا وهي مِن أحسن الطرائق.

أما طريقةُ القاضي أبي يعلى وأصحابه، كأبي الخطاب في «الانتصار»، وابن عقيل في «عمد الأدلة» ونحوها، فلا يُستفاد منها، ذلك لأنهم لم يجمعوا الأدلةَ سرداً وترتيباً، بل أوردوا كُلَّ دليلٍ وجوابَه عقيبَه مرتباً ذلك أو غيرَ مرتب.

واعلم أن هٰذه الأسئلة الواردة على القياسِ على الخلاف في عددها بالغةً ما بلغت ليس المرادُ من ورودها على القياس أنها تَرِدُ على كل قياس، لأن مِن الأقيسَةِ ما لا يرد [4]من موردها[4] عليه بعضُ الأسئلةِ المذكورة، كالقياسِ مع عَدَمِ النص والإجماع، لا يتَّجِـهُ عليه فسادُ [4]الاعتبار إلا مِن ظاهريٍّ ونحوه مِن منكري القياسِ، واللفظُ البين لا يَرِدُ عليه سؤالُ الاستفسار، والوصفُ المناسِبُ من وجهٍ واحدٍ لا يَرِدُ عليه فسادُ[4] الوضع، وعلى ذلك يُمْكِنُ تَخَلُّفُ كُلِّ واحدٍ من الأسئلة على البدل عن بعض الأقيسَة، وإنما المرادُ أن الأسئلةَ الوارِدَةَ على القياس لا تَخْرُجُ عن هٰذه.

---

(١) في (هـ): المتميز.
(٢) تحرفت في (هـ) إلى: بينهما.
(٣) ساقطة من (آ).
(٤ ـ ٤) ساقط من (هـ).

ونـظيرُ هٰـذا قولُ أهـلِ التصريف: إن حـروفَ الزيـادة هي حروفُ: «سألتمونيها» على معنى أن الحروف الزوائد على أصول موادّ[1] الكلم لا تَخْرُجُ عن هٰذه الحروف، لا أن هذه الحروفَ حيث وقعت كانت زوائدَ، لأنَّ كثيراً منها وقع أصولاً، والله تعالى أعلم بالصواب.

وقد نجز بحمد الله سبحانه وتعالى الكلامُ على الأدلة[2]، وهذا حين الشروعِ في بيانِ أحكام المستدل، وما يتعلَّقُ به من بيانِ الاجتهاد والمجتهد، والتقليدِ والمقلّد، ومسائل ذلك إن شاء الله تعالى.

---

(١) في (آ) و(ب): موارد.

(٢) تحرفت في (آ) إلى: الآلة.

الاجتهـاد

الاجتهاد لغة: بذلُ الجهد في فعل شاق، فيقال: اجتهد في حمل الرحى لا في حملِ خردلة.

واصطلاحاً: بذلُ الجهد في تَعَرُّفِ الحُكم الشرعي، والتام منه: ما انتهى إلى حال العجز عن مزيد طلبٍ.

وشرط المجتهد إحاطتُه بمدارك الأحكامِ، وهي الأصولُ المتقدمة، وما يُعتبر للحكم في الجملة كَميةً وكيفيةً، فالواجبُ عليه مِن الكتاب مَعرفة ما يتعلّق بالأحكامِ منه، وهو قدر خَمس مئة آية، بحيثُ يُمكن استِحضارُها للاحتجاجِ بها لا حِفظها، وكذٰلكَ من السُّنَّة، ومَعرفة صحةِ الحديث اجتهاداً كعلمِه بصحةِ مَخْرَجِه وعدالةِ رُواتِه، أو تقليداً كنقلِه من كتابٍ صحيحٍ ارتَضَى الأئمةُ رُواتَه، والناسخ والمنسوخ منهما، ويَكفيهِ معرفةُ أن دليلَ هٰذا الحُكْمِ غيرُ منسوخٍ، ومن الإجماعِ ما تَقَدَّمَ فيه؛ ويكفيهِ معرفةُ أَنَّ هٰذهِ المَسألةَ مُجمعٌ عليها أَمْ لا، ومن النحوِ واللغةِ ما يَكفيه في معرفةِ ما يتعلقُ بالكتابِ والسنةِ من نصٍّ؛ وظاهرٍ؛ ومُجملٍ، وحقيقةٍ، ومجازٍ، وعـامٍّ، وخاصٍّ، ومُطلقٍ، ومُقَيَّدٍ، ودليلِ خطاب، ونحوِه، لا تفاريع الفقهِ، لأنَّه من فُروعِ الاجتهادِ، فلا تُشترطُ لَه، وإلا لَزِمَ الدَّوْرُ، وتقريرُ الأدلةِ ومُقَوماتها.

* * *

تعريف «الاجتهاد» افتعال من الجُهد، وهو بضم الجيم وفتحها: الطاقة، وبفتحها فَقط: المشقة.

وهو «لغة»، أي: في اللغة: «بذلُ الجهد»[1]، يعني الطاقة «في فعل شاقٍّ»، وإنما وصفنا الفعلَ بكونه شاقاً لأن الاجتهادَ مختص به في عُرْفِ اللغة، إذ يقالُ: «اجتهد» الرَّجُلُ «في حمل الرَّحَى» ونحوها من الأشياء الثَّقيلة، و«لا» يُقال: اجتهد «في حمل خَرْدَلَةٍ» ونحوها من الأشياء الخفيفة.

«واصطلاحاً»، أي: وهو في الاصطلاح: «بَذْلُ الجُهْدِ في تعرُّف الحكم الشرعي»، وهو معنى قوله في «الروضة» و«المستصفى»: بذلُ المجهود في العلم بأحكام الشرع.

وقال الآمِدي: هو استفراغُ الوُسعِ في طَلَبِ الظَّنِّ بشيء من الأحكامِ الشرعية على وجه يُحَسُّ من النفس العجزُ عن المزيد عليه.

وقال القرافي: هو استفراغُ الوسعِ في المطلوب لغة، واستفراغُ الوسعِ في النظر فيما يلحقه فيه لومٌ شرعي اصطلاحاً[2].

قلتُ: وجميعُ ذلك متقارب إن لم يكن متساوياً.

قوله: «والتام منه»، أي: مِن الاجتهاد «ما انتهى إلى حالِ العجزِ عن مزيد طلب» الإشارة بهٰذا إلى أن الاجتهادَ ينقسم إلى ناقصٍ وتامٍ، فالناقصُ: هو النظر المطلق في تَعَرُّفِ الحكم، وتختلِفُ مراتِبُه بحسب الأحوال. والتام: هو[3] استفراغُ القوة النظرية حتَّى يُحِسَّ الناظِرُ من نفسه العجزَ عن مزيدِ طلب. ومثالُه: مثالُ[3] من ضاع منه دِرْهَمٌ في التراب، فقلبه برجله، فلم يجد شيئاً، فتركه وراح. وآخر إذا جرى له ذٰلك، جاء بغربال، فغربل الترابَ حتى يَجِدَ الدرهمَ، أو يغلب على ظنه أنَّه ما عاد يلقاه، فالأوَّلُ اجتهادٌ قاصر، والثاني تام.

قوله: «وشرطُ المجتهد إحاطتُه بمدارك الأحكامِ، وهي الأصولُ المتقدمة

---

(١) في (ب): يدل على الجهد.

(٢) في (هـ): اصطلاحي.

(٣) ساقطة من (هـ).

وما يعتبر للحكم في الجملة كمية وكيفية».

لما ذكر الاجتهادَ ما هـو، والناقِصَ منـه والتامَ، أخـذ يُبين المجتهدَ وشروطَه، فالمجتهدُ من اتَّصفَ بصفة الاجتهاد، وحَصَّلَ أهليتَه، «وشـرطُ المجتهد إحاطتُه بمداركِ الأحكام»، أي: طرقِها التي تُدرك منها، ويُتوصَّلُ بها إليها، «وهي[1] الأصولُ» المتقدم ذكرُها، وهي الكِتابُ، والسنةُ، والإجماعُ، والقياسُ، والاستدلال، والأصـولُ المُخْتَلَفُ فيها، «ومـا يُعتبر للحكم في الجملة» من حيث [2]الكمية والمقدار حيث[2] يُعتبر ذلك للحكم، أو مِن حيث الكيفية كتقديمِ ما يجب تأخيرُه، وتأخيرِ ما يجب تقديمُه، لأن ذلك كُلَّهُ آلةٌ للمجتهد في استخراج الحكم، فوجب اشتراطُه، كالقلمِ للكاتب، والقَدوم ونحوه للنجار[3].

ما يشترط للمجتهد زمن النبي ﷺ

٢٥٩

قوله: «فالواجبُ عليه مِن الكتاب معرفةُ ما يتعلَّقُ بالأحكام منه، وهو[4] قدرُ خمسِ مئة آيةٍ»، إلى آخره[5].

هٰذا[6] تفصيلٌ للجملة المذكورةِ فيما يُشترط للمجتهد.

أما الكتابُ[7]: فالواجبُ عليه أن يَعْرِفَ منه ما يتعلَّق بالأحكام، وهو قدرُ خمسِ مئة آية، كما قال الغزاليُّ وغيره، والصحيحُ أن هٰذا التقديرَ غيرُ معتبرٍ، وأن مقدارَ أدِلَّةِ الأحكام في ذلك غيرُ منحصر[8]، فإنَّ أحكامَ الشرع كما تُستنبَطُ مِن الأوامر والنواهي؛ كذلك تُسْتَنْبَطُ من الأقاصيصِ والمواعظ ونحوها،

---

(١) في (آ) و(ب): وهو.

(٢ ـ ٢) ساقط من (آ).

(٣) في (هـ): للنجارة.

(٤) في في البلبل المطبوع: وهي.

(٥) ذكر هنا في (هـ) عبارة «المختصر» بتمامها.

(٦) في (آ) و(ب): هذه.

(٧) في (هـ): «أما المجتهد»، وهو خطأ.

(٨) في (آ): منحصرة.

فقلَّ أن يُوجَدَ في القرآن الكريم آيةٌ إلا ويُستنبط منها شيء مِن الأحكام . وإذا أردتَ تحقيق هذا، فانظُرْ إلى كتاب «أدلة الأحكام» للشيخ عز الدين بن عبد السلام، وكأنَّ هٰؤلاء الذين حَصَرُوهَا في خمسِ مئة آية[1] إنما نظروا إلى ما قصد منه بيانُ الأحكام دونَ ما استفيدت منه، ولم يُقْصَدْ به بيانُها.

قوله: «بحيث يُمْكِنُ استحضارُها للاحتجاجِ بها، لا حفظها»، أي: القدرُ المعتبرُ[2] معرفتُه للمجتهد مِن القرآن الكريم لا يُشْتَرَطُ في حقه أن يحفظه، وإن حفظه، فلا يُشترطُ حفظُه بلفظه، بل يكفيه أن يكونَ مستحضراً، بمعنى أنه يَعْرِفَ مواقِعَه من مظانه، ليحتجَّ به عندَ الحاجةِ إليه، لأنَّ مقصودَ الاجتهادِ ـ وهو إثباتُ الحكم بدليله[3] ـ يَحْصُلُ بذلك.

قوله: «وكذلك مِن السُّنَّة»، أي: ويُشترط أن يعرف مِن السنة الأحاديثَ التي تتعلَّق بالأحكام[4]، كما يُشْتَرَطُ أن يعرف الآياتِ التي تتعلَّق بها مِن القرآن.

قلتُ: فالكلامُ هنا في التقدير، كالكلام هناك، أعني أن استنباطَ الأحكامِ لا يتعيَّنُ له بعضُ السنة دونَ بعض، بل قَلَّ حديثٌ يَخْلُو عن الدلالةِ على حُكم شرعي. ومن نظر في كلامِ العُلماء على دواوينِ الحديث، كالقاضي عياض، والنواوي على «صحيح مسلم»، والخطابي وغيره على «البخاري»، وفي شرح «سنن أبي داود» وغيرها؛ عرف ذلك.

نعم أحاديثُ السُّنة وإن كَثُرَتْ، فهي محصورة في الدواوين، والمُعَوَّلُ عليه منها مشهور، كالصحيحين وبقية السنن[5] الستَّة وما أشبهها. وقد قرب

---

(١) ساقطة من (هـ).
(٢) في (هـ): المعين.
(٣) في (هـ): بدليل.
(٤) في (آ): بها الأحكام.
(٥) في (هـ): السنة.

الناسُ ذلك بتصنيف كتب الأحكام، ككِتابي عبد الغني بن سرور[1]، وكتب الحافظ عبد الحق المغربي[2]، وكتاب «الأحكام التيمية»[3] ونحوها، وأجمعُ ما رأيتُه مِن كتب الأحكام لها أحكامُ المحب الطبري[4]، فصار الوقوفُ على ما احتيج إليه من أحاديثِ الأحكام سَهْلَ المرام و«مختصر الترمذي» الذي ألفتُه نافع في هٰذا الباب.

قوله: «ومعرفة صِحَّةِ الحديث اجتهاداً»، إلى آخره[5]. أي: ويُشترط للمجتهد مع معرفته بأحاديثِ الأحكام، ومعرفته بذلك إما بالاجتهادِ فيه بأن يكونَ له مِن الأهلية والقُوَّةِ في علم الحديث ما يعرف به صحةَ مخرجِ الحديث. أي: طريقه الذي ثبت به، وَمِنْ رواية أي البلاد هو، أو أي التراجم، ويعلم عدالةَ رواتِه وضبطَهم.

وبالجملة يعلم مِن حاله وجودَ شروطِ قبولِه، وانتفاء موانعه، وموجبات ردِّه.

وإما بطريق التقليد، بأن ينقلَه «مِن كتاب صحيح ارتضى الأئمةُ رواتَه»،

---

(١) يعني كتابي «الأحكام الكبرى»، و «الأحكام الصغرى» ـ وهو المسمى بـ: «عمدة الأحكام»، وهو مطبوع ـ للحافظ عبد الغني بن عبد الواحد بن علي بن سرور المقدسي الجماعيلي المتوفى سنة ٦٠٠ هـ. مترجم في «سير أعلام النبلاء» ٢١/٤٤٣ ـ ٤٧١.

(٢) وهو الإمام الحافظ البارع المجود العلّامة أبو محمد عبد الحق بن عبد الرحمٰن بن عبد الله الأزدي الإشبيلي الأندلسي المعروف بابن الخراط. كان موصوفاً بالخير والصلاح والزهد والورع، ولزوم السنة والتقلل من الدنيا، مشاركاً في الأدب وقول الشعر، وقد صنف في الأحكام نسختين كبرى وصغرى، وله مصنفات أُخر، تُوفي سنة ٥٨١ هـ. مترجم في «السير» ٢١/١٩٨ ـ ٢٠٢.

(٣) وهو كتاب «المنتقى من الأخبار في الأحكام» للإمام العلامة أبي البركات شيخ الحنابلة مجد الدين عبد السلام بن عبد الله الحراني المعروف بابن تيمية، وقد طبع في مصر منفرداً بتحقيق الشيخ الفقي، وطبع مع شرحه أيضاً المسمى: «نيل الأوطار» للإمام الشوكاني.

(٤) هو محب الدين أحمد بن عبد الله بن محمد الطبري الحافظ الفقيه شيخ الحرم المكي في وقته، وصاحب التصانيف الكثيرة منها كتابه «الأحكام الكبرى» في ست مجلدات. توفي سنة ٦٩٤ هـ. مترجم في «تذكرة الحفاظ» ٤/١٤٧٤ ـ ١٤٧٥.

(٥) ذكر هنا في (هـ) عبارة «المختصر» بتمامها.

كالصحيحين، وسنن أبي داود، ونحوها[1]، لأن ظنَّ الصحةِ يحصل بذلك، وإن كان الأول أعلى رتبةً من الثاني لتحصيله من الظن أكثر.

قوله: «والناسخ والمنسوخ منهما»، أي: من الكتاب والسنة، لأن المنسوخَ بَطَلَ حُكْمُهُ، وصار العملُ على الناسخ، فإن لم يعرِف الناسخ من المنسوخِ، أفضى إلى إثبات المنفي، ونفي المثبت، وقد اشتدَّت وصيَّةُ السلف واهتمامُهم بمعرفة الناسخ والمنسوخ، حتى رُوِيَ عن عليٍ رضي الله عنه أنه رأى قاصاً[2] يَقُصُّ في مسجدِ الكوفة وهو يَخْلِطُ الأمرَ بالنهي والإباحةَ بالحظر، فقال له: أتعرف الناسخَ من المنسوخ؟ قال: لا، قال: هَلَكْتَ وأَهْلَكْتَ، ثم قال له: أبو مَنْ أنت؟ قال: أبو يحيى، قال: أنت أبو اعْرِفُوني، ثم أخذ أُذُنَه ففتلها، وقال: لا تَقُصَّ في مسجدنا بعد.

«ويكفيه» مِن معرفة الناسخ والمنسوخ أن يَعْرِفَ «أن دليلَ هذا الحكم غَيْرُ منسوخ»، يعني ولا يُشترط أن يَعْرِفَ جميعَ الأحاديث المنسوخة مِن الناسخة، والإحاطة بمعرفة ذلك أَيْسَرُ من غيره، لِقلة المنسوخ بالنسبة إلى المحكم مِن الكتاب والسنة. وقد صنَّف في ناسخ القرآن ومنسوخه أبو جعفر النحاسُ، والقاضي أبو بكر بنُ العربي، ومكي صَاحِبُ «الإعراب»، ومِن المتقدمين هِبةُ الله بن سَلامة، ومِن المتأخرين ابنُ الزاغوني، وابنُ الجوزي وغيرهم، وفي ناسخ الحديث ومنسوخه الشافعي، وابن قُتيبة، وابنُ شاهين، وابنُ الجوزي، وغيرهم، ويُعرف ذلك معرفةً جيدة مِن تفاسير القرآن والحديثِ البسيطة كتفسيرِ القُرطبي، وشرح مسلم للنواوي، وغيرهما. وقد سبقت الطرق التي يُعرف بها الناسخُ والمنسوخُ.

قوله: «وَمِنَ الإجماعِ». أي: ويُشترط للمجتهد أن يعرف من الإجماعِ

---

(١) تحرفت في (ب) إلى: ونحوهما.

(٢) تحرفت في (ب) إلى: قاضياً.

«ما تقدَّمَ فيه»، أي: في بابِ الإجماعِ مِن هٰذا الكتابِ وغيره. مثل أن الإجماعَ حجة، وأن المعتبرَ فيه اتفاقُ المجتهدين، وأنه لا يختصُّ باتفاقِ بلدٍ دونَ بلد، ونحو ذلك من مسائله السابق تقريرُها.

قوله: «ويكفيه معرفةُ أنَّ هٰذه المسألةَ مُجْمَعٌ عليها أم لا».

هذا كما سبق في القدر الكافي من الناسخ والمنسوخ، وهو أن يعلم أن هٰذه المسألةَ مما أجمع عليه، أو مما اختلف فيه، ولا يُشترط أن يَعْلَمَ الإجماعَ والخلافَ في جميع المسائل، ولعل هذا يَنْزِعُ إلى تجزّؤ الاجتهادِ على ما سيأتي إن شاء الله تعالى.

قوله: «وَمِن النَّحو واللّغة»، إلى آخره[1]. أي: ويُشترط للمجتهد أن يَعْرِفَ «مِن النحو واللغة ما يكفيه في معرفة ما يتعلَّقُ بالكتابِ والسنة مِن نَصٍّ وظاهرٍ، ومجملٍ[2]، وحقيقة ومجازٍ، وعامٍّ وخاص، ومطلَق ومقيَّدٍ، ودليل خطاب ونحوه»، كفحوى الخطاب ولحنه[3] ومفهومه، لأنَّ بعضَ الأحكام يتعلَّقُ بذلك ويتوقف[4] عليه توقفاً ضرورياً، كقوله عزَّ وجَلَّ: ﴿وَالْجُرُوحَ قِصَاص﴾[المائدة: ٤٥]، يختلِف الحكمُ برفع الجروح ونصبها كما سبق في أن شرعَ مَنْ قبلنا شَرْعٌ لنا، وكقولِه عليه السَّلامُ: «لا نُورَثُ، ما تَرَكْنَا صَدَقَةٌ»[5] الرواية بالرفع وهو يقتضي [6]أن الأنبياء لا يُورثون مطلقاً، ورواه الشيعة «صَدقةً» بالنصب وهو يقتضي[6] نفي الإرث عما تركوه للصدقة، ومفهومه أنَّهم يورثون غيره من الأموال، حتى إنَّهم بناءً على ذلك ظلموا[7] أبا

(١) ذكر هنا في (هـ) عبارة «المختصر» بتمامها.

(٢) لعل الأولى ذكر كلمة: «ومبين» بعد «ومجمل».

(٣) تحرفت في (هـ) إلى: ونحوه.

(٤) في (هـ): ويقف.

(٥) تقدم تخريجه في ٤٧٩/٢.

(٦ ـ ٦) ساقط من (آ) و(ب).

(٧) في هذا دلالة على نفي ما ألصق بالطوفي من تهمة التشيع.

بكر ـ رضي الله عنه ـ، وشَنَّعوا عليه بأنَّه مَنَعَ فاطِمَة حَقَّها، وكقولِه عليه السَّلامُ: «اقْتَدوا باللَّذَيْنِ مِن بَعْدِي أَبِي بكرٍ وعُمَرَ»[1] رواه الشيعة بالنصب أبا بكر وعمر على النداء، أي: يا أبا بكر، فعلى رواية الجر هما مقتدىً بهما، وعلى رواية النصب هما مقتديان بغيرهما، وكذلك قولُه عليه السَّلامُ في حديث محاجَّةِ آدم وموسى: «فَحجَّ آدَمُ موسى»[2] برفع آدم على أنه فاعل وموسى مفعول، وعكس القدريةُ ذلك، فنصبوا آدمَ تصحيحاً لِمذهب القدر.

وقد فرَّق الفقهاءُ بَيْنَ من يعرف العربيةَ وغيره في مسائلَ كثيرة من باب الطلاق والإقرار على ما تقرَّر في كتب الفقه، وبنى محمدُ بنُ الحسن على قواعد العربية كثيراً من ذلك، كفرقه بين قَوْلِ القائل: أيّ عبيدي ضربك [3]فهو حر[3]، وبَيْنَ قوله: أيُّ عبيدي ضربته، فهو حُرٌّ، وذكر الجُرجاني جملةً من ذلك في كتاب مفرد، وذكرتُ كثيراً من ذلك في كتاب «الرد على منكري العربية». وعِلمٌ تتعلَّق به الأَحْكَامُ الشرعية هذا التعلق جديرٌ أن يكون معتبراً في الاجتهاد، ويلحق بالعربيةِ التصريفُ لما يتوقَّفُ عليه مِن معرفة أبنيةِ الكَلِمِ والفرقِ بينهما كما سبق في باب المجملِ مِن لفظ مختار ومغتال فاعلاً ومفعولاً.

قوله: «لا تفاريع الفقه». أي: إنما يشترطُ للمجتهد[4] أن يعرف ما ذكرنا، ولا يشترطُ أن[5] يعرف تفاريعَ الفقه التي يُعنىٰ بتحقيقها الفقهاءُ، لأن ذلك «مِن فروع الاجتهاد» [3]التي ولَّدها المجتهدون بعد حيازة منصبه، فلو اشترطت معرفتها في الاجتهادِ، لزم الدورُ، لتوقف الأصل الذي هو الاجتهادُ[3] على

(١) تقدم تخريجه ٢/ ٩٩.
(٢) تقدم تخريجه في ١/ ٢٣٣.
(٣ ـ ٣) ساقط من (هـ).
(٤) ساقطة من (آ) و(ب).
(٥) ساقطة من (هـ).

الفرعِ الذي هو تفاريعُ الفقه، وكذلك لا يُشترطُ معرفة دقائق العربية والتصريف حَتَّى يَكُونَ كَسِيبويه، والأَخْفَش، والمازني، والمُبَرِّد، والفارسي، وابن جِنِّي ونحوهم، لأن المحتاجَ إليهِ منها[1] في الفقه دونَ ذلك.

قوله: «وتقرير الأدلة ومقوماتها»[2]. أي: ويُشترط للمجتهد أن يعرف «تقريرَ الأدلة» وما يتقوَّم ويتحقق به كيفيةُ نصبِ الدليل ووجه دلالته على المطلوب، وربما اشترط بعضُهم معرفةَ المنطق، إذ به تتحقق [3]معرفة نصب[3] الأدلة، وتقريرِ مقدماتها ووجه إنتاجها المطالب[4]، لِكونه ضابطاً للأشكال المُنْتِجَةِ من غيرها، والحقُّ أن ذلكَ لا يُشترط، لكنه أولى وأجدرُ بالمجتهد خصوصاً في زماننا هذا الذي قد اشتهر فيه عِلْمُ المنطق، حتى إن من لا يعرفه ربما عُدَّ ناقصَ الأدوات عند أهلِه، وإنما قلنا: لا يُشْتَرَطُ، لأن السلفَ كانوا مجتهدين، ولم يعرفوا المنطقَ الاصطلاحي، لأنَّهم كانوا يعرِفُونَ كيفيةَ نصب[1] الأدلة ودلالتها على المطالب بالدُّربَةِ والقوة، فمن بعدهم إذا أمكنه ذلك مثلَهم فيه، وكذلك نقولُ فيمن ساعده طبعُه على صوابِ الكلام واجتنابِ اللَّحن فيه لم يشترط له عِلْمُ العربية.

٢٦٠ قال الآمِدي: ويشترط للمجتهدِ أيضاً[1] أن يكونَ عالماً بوجودِ الرب تعالى، وبما يجوزُ عليه، وما لا يجوزُ عليه مِن الصفات النَّفسية وغيرها، مُصدقاً بالرسولِ ﷺ، وبما جاء به مِن الشرع المنقولِ، كُلٌّ بدليله مِن جِهة الجملة، لا مِن جهة التفصيل.

وقال الغزاليُّ: ليسَ مَعْرِفَةُ الكلامِ بالأدِلَّة المجردةِ فيه على عادةِ

---

(١) ساقطة من (هـ).

(٢) في البلبل المطبوع: ومقوياتها.

(٣ - ٣) ساقط من (آ).

(٤) في هامش (آ): للطالب.

المتكلمين شرطاً في الاجتهاد، بل هو مِن ضرورة منصب الاجتهاد، إذ لا يَبلُغُ رُتبةَ الاجتهادِ في العلم إلا وقد قَرَعَ سَمْعَهُ أدلة الكلام فيعرفها، حتى لو تُصوِّرَ مقلد محضٌ في تصديقِ الرسولِ ﷺ وأصولِ الإيمان، لجاز له الاجتهادُ في الفروع بالشروطِ المذكورة. هٰذا معنى كلامه.

قال: والقدر الواجب من ذلك اعتقاد جازم، إذ به يصير مسلماً، والإسلامُ شرطُ المفتي لا محالة.

قلتُ: المشترط في الاجتهاد معرفة ما يتوقف عليه حصولُ ظَنِّ الحكم الشرعي، سواء انحصر ذلك في جميع ما ذكر، أو خرج عنه شيءٌ لم يذكر، فمعرفته معتبرة.

ومن حَصَّلَ شُروطَ الاجتهادِ في مَسألةٍ، فهو مجتهدٌ فيها وإن جَهِلَ حُكْمَ غيرِها، ومَنَعَه قومٌ لجوازِ تَعـلّق بعضِ مَدارِكِها بما يجهَلُه، وأصلُه الخلافُ في تجزُّؤ الاجتهاد.

ولنا: قولُ كَثيرٍ مِنَ السَّلَفِ الصحابةِ وغيرِهم: لا أدري، حَتَّى قالَه مالكٌ في سِتٍّ وثلاثينَ مسألةً مِنْ ثمانٍ وأربعينَ.

قالوا: لتعارضِ الأدلةِ.

قلنا: لا أدري، أعمُّ من ذٰلك، والأصلُ عدمُ العلم.

ولا يُشترطُ عدالتُه في اجتهادِه بل في قبُولِ فُتياهُ وخَبَرِه.

* * *

قوله: «ومَن حَصَّل شروطَ الاجتهاد في مسألةٍ، فهو مجتهد فيها وإن جَهِلَ حُكْمَ غيرها، ومَنعه قومٌ»، إلى آخره[1].

يعني: أن هٰذه الشروطَ المذكورة كُلَّها إنما تُشترط للمجتهد المطلقِ الذي يُفتي في جميعِ الشرع، كالأئمةِ الأربعة ـ رضي الله عنهم ـ ونحوهم. أما مَنْ أفتى في فنٍّ واحِدٍ، أو في مسألة واحدةٍ، وجد فيه شروطُ الاجتهادِ بالنسبة إلى ذلك الفن، أو تلك المسألة، فلا يُشترطُ له ذلك، وجازَ له أن يجتهدَ فيما حصل شروط الاجتهاد فيه، كمن عَرَفَ أصولَ الفرائض والحساب وهو فَقيهُ النفس فيها عارفاً بمعانيها جاز له أن يجتهدَ في مسألةِ المشرّكة، ومسائل المناسخات والجدّ، والمفقود ونحوِ ذلك، وإن لم يكن له معرفة بمسائل البيعِ، والنِّكاحِ، والأخبار الواردة فيها، ونحوها[2] مِن مسائل الفروع.

ومنع ذلك قَوْمٌ مِن الأصوليين، فقالوا: لا يَجْتَهِدُ في مسألةٍ إلا مَنْ حَصَّلَ

(١) ذكر هنا في (هـ) عبارة «المختصر» بتمامها.

(٢) تحرفت في (هـ) إلى: ونحوهما.

شُروطَ الاجتهادِ المطلَق «لِجوازِ تعلق» مدارك[1] تلك المسألة «بما يجهلُه»، فإنَّ العلومَ والفنون والمسائل يَمُدُّ بعضها بعضاً، ويُبرهن في بعضها على بعض، فمن جَهِلَ فناً، نقص عليه مادةُ فن آخر. ولهذا تزيدُ مادةُ العلم في فنٍّ بتحصيله فناً آخرَ، فإذا عرفَ الكلامَ والمنطقَ[2] ونحو ذلك مِن المعقولات، ظهر أثَرُ ذلك في صحة تصورِه للحقائق، وتقريرِه للأدلة وتركيبِه للأقيسة، وإذا عَرَفَ الحسابَ والهندسةَ، ظهر أثَرُ ذلك في مهارتِه في الفرائض والوصايا، واستخراجِ المجهولات، وعلى هٰذا فَقِس. وإذا جاز تَعَلُّقُ بعضِ مدارك المسألة بما يجهلُه من المسألة لم يكن مجتهداً فيها مطلقاً، فلا يجوزُ له الاجتهادُ.

تجزؤ الاجتهاد

قوله: «وأصلُه الخلافُ[3] في تَجزّؤ الاجتهاد». يعني أن أصلَ هٰذا النزاع هو الخلافُ في أن منصبَ الاجتهاد هل يصح أن يتجزَّأ بمعنى: أن ينالَ العالِمُ رُتْبَةَ الاجتهادِ في بعضِ الأحكام دونَ بعض؟ وقد أجازه الغزاليُّ وغيرُه، وهو الحقُّ، ومسألةُ النزاع وأصلُها هذا المذكور واحد عند التحقيق.

قوله: «لنا»، إلى آخره[4]. هذا هـو الـدليلُ على تجـزؤ الاجتهاد، وتقريرُه: أن كثيراً من أئمة السَّلَفِ الصحابة[5] وغيرهم كانوا يسألون عن بعضِ مسائل الأحكام، فيقولون: لا ندري، «حتى قاله مالك رضي الله عنه»، أي: قالَ: لا أدري «في ستٍّ وثلاثين مسألة من ثمانٍ وأربعين»، [6]يعني أنه سُئِلَ عن ثمانٍ وأربعين مسألة[6]، فقال في ست وثلاثين منها: لا أدري، وقد توقَّف الشافعيُّ وأحمدُ ـ رضي الله عنهما ـ بل الصحابةُ والتابعون ـ رضي الله عنهم ـ

(١) ساقطة من (هـ).
(٢) تحرفت في (ب) إلى: المنظر.
(٣) في البلبل المطبوع: خلاف.
(٤) ذكر هنا في (هـ) عبارة «المختصر» بتمامها.
(٥) في أصول النسخ: والصحابة، وما أثبتناه من البلبل.
(٦ ـ ٦) ساقط من (هـ).

في الفتاوى كثيراً، فلو كان الاجتهادُ المطلق في جميع الأحكام، شَرطاً في الاجتهاد في كُلِّ مسألة على حِدتها؛ لما كان هٰؤلاءِ الأئمة مجتهدين، لكِنَّه خلافُ الإجماعِ، فَدَلَّ على أنَّ ذلك لا يُشترَطُ.

قوله: «قالوا: لِتعارض الأدِلَّةِ[1]، قُلنا: لا أدري؛ أعم من ذلك، والأصل عدمُ العِلم» هذا سؤالٌ مِن المانعين لتجزؤ الاجتهاد.

وتقريرُه: أنا لا نُسَلِّمُ[2] أن قولَ مالك وغيرَه: لا أدري، كان لِعدم آلة الاجتهاد فيما سُئِلُوا عنه، وإنما كان ذلك لِتعارض الأدلة عندهم، وذلك لا يَقْدَحُ في كونهم مجتهدين، إذ شأنُ المجتهد الجوابُ تارةً، والتوقفُ أخرى، بحسب ظهورِ الدليل وخفائه. وحينئذ ما اجتهد منهم في آحادِ المسائل إلا مجتهدٌ مطلق باجتهادٍ كلي[3] لا جُزئي. وحينئذ لا يَصِحُّ دليلُكُم على تجزؤ الاجتهاد.

وتقريرُ الجوابِ من وجهين:

أحَدُهُمَا: أن قولَ الواحِد منهم: لا أدري؛ أعمُّ من أن يكونَ لِتعارض الأدِلَّةِ في تلك المسألةِ، أو لِعدم اجتهاده فيها[4]، فحملُه على أحدهما لا دليلَ عليه، إذ هو أَمْرٌ خفي[5] لا يُعرف إلا مِن جهة ذلك الإمامِ المفتي، ولم يُوجد منه إخبارٌ به.

والوجه الثاني: أن الأصلَ عَدَمُ علمِ ذلك الإمامِ بحكم تلك المسألةِ، فَيُستصحب فيه الحال، ويُحمل على أنه إنما وقف في الجواب لِعدم علمه به، فمن ادَّعى خلافَ ذلك فعليه الدليل.

---

(١) في (ب): التعارض من الأدلة.

(٢) في (هـ): لا أسلم.

(٣) في (هـ): «كل»، وهو خطأ.

(٤) ساقطة من (هـ).

(٥) في (هـ): هو أخفى.

قوله: «ولا يُشترطُ عدالتُه في اجتهاده، بل في[1] قبول فُتياه وخَبره».

أي: لا يُشترطُ عدالةُ المجتهد في كونه مجتهداً، لأن تصورَ الأحكام، واقتناصَها بالأدلَّة[2] يَصِحُّ مِن العدل والفاسق، بل[2] والكافر. ولهٰذا اجتهد الكُفَّارُ في مِلَلِهِمْ، وصنَّفُوا فيها الدواوينَ، وإنما تُشْتَرَطُ عدالتُه لِقبول فتياه، وإخباره أنَّ هٰذا حُكْمُ الله عزَّ وجَلَّ، وأن الدليلَ الشرعيَّ دَلَّ عليه.

وفائدة هٰذا التفصيل: أن الفاسقَ له أن يجتهدَ في الحكم، ويأخذَ به لِنفسه، أي: يعمل به، ولا يلزم غيرُه العملَ باجتهاده، وقبول خبره فيها بدونِ العدالة، فلو أدَّى الفاسق اجتهاده إلى أن ما دون القُلتين لا ينجس إلا بالتغيير، لزمه استعمالُه إذا كان لم يَجِدْ غيرَه للصلاة، ولا يلزم ذلك غيرَه ممن لا اجتهادَ له، ويعدل إلى التيمم. وهذه تشبه ما سبق في اعتبار الفاسق في الإجماع، وأن إجماعَه مُعتبرٌ في حق نفسه، دون غيره.

(١) ليست في البلبل المطبوع.
(٢) ساقطة من (هـ).

ثم هـاهنا مسائل:

الأولى: يَجُوزُ التعبُّدُ بالاجتهادِ في زَمنِ النبيِّ ﷺ للغائِب عنهُ، وللحَاضِرِ بإِذْنِه وبدونِهِ عند أَكْثرِ الشافعيَّةِ، ومَنَعَهُ قومٌ مُطلقاً.

وقيل: في الحاضِرِ دُونَ الغائِب.

لنـا: حَديثُ معـاذٍ، وحَكَمَ سعدُ بن معـاذ في بَني قُرَيْـظَةَ باجتهـادٍ بِحَضْرَتِهِ ﷺ، وأَذِنَ لعَمْرو بن العاص وعُقبة بن عامر، ولرجُلَين من الصَّحابة فيه، ولأنَّه لا مُحالَ فيه، ولا يَستَلزمُهُ.

قالوا: كَيف يُعمَل بالظَّن مع إمكانِ العِلم بالوَحْي.

قلنا: لَعلَّه لمصلحةٍ، ثُمَّ قد تُعبِّدَ النبيُّ ﷺ بالحكم بالشهود وبالشاهد واليمين مع إمكانِ الوَحْي في كلِّ واقعةٍ بالحقِّ الجازِم فيها.

* * *

الاجتهاد في زمن النبي ﷺ

«ثمَّ هاهنا مَسائل»[1]، يعني ما سبق مِن الكلام في الاجتهاد، هو كالقاعدةِ الكلية له[2]، ثم فيه مسائل كالجُزئيات:

المسألةُ «الأولى: يجوزُ التعبدُ بالاجتهاد» من قياسٍ وغيره، «في زمن النبيِّ ﷺ للغائب عنه». أما «الحاضرُ»، فيجوزُ له ذلك «بإذنه» عليه الصَّلاةُ والسلام، وأما بدون إذنِه، فأجازه «أكثرُ الشافعية، ومنعه»، أي: ومنع الاجتهادَ في زمن النبيِّ ﷺ «قَوْمٌ مطلقاً»، يعني للغائب والحاضر، بإذن أو بدونه[3]. وقال آخرون: يمتنعُ في حقِّ الحاضر عند النبيِّ ﷺ، دونَ الغائب عنه، فالمذاهبُ إذن ثالثُها الفرقُ بَيْنَ الحاضرِ والغائب، ورابعُها ولم يذكر في «المختصر» الوقفُ فيه في الجُملة.

---

(١) في البلبل المطبوع: ثم هنا مسائل.

(٢) ساقطة من (آ) و(ب).

(٣) في (هـ): أو بدون إذن.

وحكى الغزاليُّ المنعَ والجوازَ، والفرق بين القُضاة والوُلاة في غيبته، لا في حضوره، دونَ غيرهم، والمجوِّزون منهم من اشترط الإذنَ، ومنهم من اكتفى بالسُّكوت، واختار هو الجوازَ في غيبته وحضرته، مع إذنه أو سكوته.

قلتُ: وفي المسألة تفصيلٌ أظنه أكثرَ من هٰذا، والنزاعُ إمَّا في الجواز عقلاً أو شرعاً، أو في الوقوع، والظاهرُ إثباتُ الجميعِ.

قولُه: «لنا» إلى آخره[1]. أي: لنا على جواز[2] ذلك وجوه:

أحدُها: «حديثُ معاذ» حيث قال: أَجْتَهِدُ رَأيي[3]، فأقره النبيُّ ﷺ، وهو حُكْمٌ بالاجتهاد في زمنه.

قلتُ: لكن مَنْ يُفَرِّقُ بين القاضي وغيره، أو بَيْنَ الغائب وُغيره، لا يلزمه هٰذا.

الوجه الثاني: أن سعدَ بنَ معاذ، حكم في قريظة، لما حصرهم النبيُّ ﷺ، ونزلُوا على حُكْمِ سعدٍ: أن تُقْتَلَ مُقَاتِلَتُهُم[4] وتُسْبَى ذَرَارِيهِمْ، وكان ذلك بحضرته عليه السَّلامُ، فصوَّب حكمه وقال: «لَقَدْ حَكَمْتَ فِيهِم بِحُكْمِ المَلِكِ»، وفي رواية: «بِحُكْمِ اللهِ مِنْ فَوْقِ سَبْعَةِ أَرْقِعَةٍ أو سَمَاوَاتٍ»[5].

---

(١) ذكر هنا في (هـ) عبارة «المختصر» بتمامها.

(٢) ساقطة من (هـ).

(٣) تقدم تخريجه في الصفحة: ١٧٦.

(٤) في (ب): أن يقاتل مقاتلهم.

(٥) أخرج الرواية الأولى من حديث سعد بن مالك بن سنان أبي سعيد الخدري: البخاري (٣٠٤٣) و(٣٨٠٤) و(٤١٢١) و(٤٢٦٢)، ومسلم (١٦٨)، وأحمد ٢٢/٣، والنسائي في «الكبرى» كما في «التحفة» ٣٢٧/٣، والطيالسي (٢٢٤٠)، وابن أبي شيبة ٤٢٥/١٤، وأبو نعيم في «الحلية» ١٧١/٣، وأبو يعلى في «مسنده» (١١٨٨)، والطبراني في «الكبير» (٥٣٢٣).

وأخرج الرواية الثانية: ابن سعد في «الطبقات» ٤٢٦/٣، وأوردها الذهبي في «العلو» ص١٠٢، وصححها مع أنه تفرد بها محمد بن صالح التمار، ومثله لا يُقْبل تفرُّدُه كما يتبين من مراجعة ترجمته في «التهذيب» ٢٢٥/٩ ـ ٢٢٦.

قلتُ: ومن يجعل سعداً والياً، ويُفرق بَيْنَ الوالي وغيره، لا يلزمُه هٰذا أيضاً.

الوجه الثالثُ: أنَّه عليه السَّلامُ «أذن لعمرو بنِ العاص وعُقْبَةَ بنِ عامر، ولرجلين مِن الصحابة فيه»، أي: في الاجتهاد، فقال لعمرو في بعض القضايا: «أحْكُمْ»، فقال: أجتهدُ وأنتَ حاضر؟! قال: «نَعَمْ إنْ أَصَبْتَ فَلَكَ أجْرَانِ، وإن أخطأتَ فَلَكَ أجْرٌ»[1] وقال لِعُقبة بن عامر وصاحبيه: «اجْتَهِدُوا فإنْ أَصَبْتُم، فَلَكُمْ عَشْرُ حَسَنَاتٍ وإن أَخْطَأتُم فَلَكُمْ حَسَنَة»[2] فهٰذا مِن غيره بحضرته.

قلتُ: ومن يُفَرِّقُ بين الإذن وغيره لا يلزمُه هٰذا، لأنَّه بإذنٍ من الشارع.

قلتُ: وهٰذه الآثارُ ذكَرها الشيخُ أبو محمد، ولم أَقِفْ منها إلا على حديثِ عمرو بنِ العاص رضي الله عنه. رواه عَبْدُ بن حميد في مسنده بإسناده.

الوجه الرابعُ: أن الاجتهادَ في زمنه عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ، على سائرِ التفاصيل فيه، لا هو محالٌ في نفسه، ولا يستلزمُ المحالَ عقلاً ولا شرعاً. وما كان كذلك، فهو جائز، فالاجتهادُ في زمنه جائزٌ، والدليلُ بيِّن غنيٌّ عن تقرير مقدّماته.

٢٦١

قوله: «قالوا» يعني المانعين، قالوا[3]: الاجتهادُ في زمن النبي عليه السَّلامُ عمل بالظن، مع إمكان علم حكم الواقعة بالوحي، من جهة الرسولِ

= وسعد بن معاذ: هو ابن النعمان بن امرىء القيس بن عبد الأشهل السيد الكبير الشهيد، أبو عمرو الأنصاري الأشهلي البدري، الذي اهتز لموته العرش، صاحب المناقب المشهورة المنشورة في الصحاح والسيرة، مترجم في «سير أعلام النبلاء» ١/٢٧٩ ـ ٢٩٧.

(١) أخرجه أحمد ٤/٢٠٥، والحاكم ٤/٨٨، وفيه فرج بن فضالة، وهو ضعيف. وقال الحاكم: صحيح الإسناد على شرط الشيخين، ولم يخرجاه بهٰذا السياق، وتعقبه الذهبي بقوله: فرج ضعفوه. وأشار إلى ضعف الحديث الحافظ ابن حجر في «الفتح» ١٣/٣١٩.

(٢) أخرجه الدارقطني ٤/٢٠٣، وفيه الفرج بن فضالة أيضاً وهو ضعيف كما تقدم.

(٣) ساقطة من (آ).

عليه السلامُ، والعدولُ عن العلم إلى الظَّنِّ غيرُ جائز، لأنه تهاونٌ بالأحكام، وتركٌ للأقوى منها إلى الأضعفِ، فلا يجوزُ، كتركِ النَّصِّ أو الإجماعِ إلى القياس.

قوله: «قلنا»: الجوابُ عن ذلك أن العملَ مع إمكان العلم بالوحي «لَعلّه[1] لمصلحة»، أي: لعل فيه مصلحةً للمكلفين، والشرعُ موضوعٌ لِتحصيل المصالح، وإذا جَازَ أن يتضمن مصلحةً، وقد وقع ما يَدُلُّ عليه؛ وجب القولُ بصحته.

قوله: «ثم قد تعبَّد»، إلى آخره[2]. هٰذا نقضٌ لِدليلهم المذكورِ، أي: ثم بَعْدَ جوابنا عما ذكرتموه، هو منقوض بأن النبيَّ ﷺ قد تُعبِّدَ «بالحكم» في الحقوق «بالشهود وبالشاهد واليمين»، وهو إنما يُفيد الظَّنَّ «مع إمكان الوحي في كُلِّ واقعة»[3] من ذلك وغيره «بالحقِّ الجازِمِ»، والعلم القاطع «فيها».

ومما احتجُّوا به: أن ما ذكرتُموه على الجوازِ أخبارُ آحاد، والمسألة قطعيةٌ، فلا يثبت بها، والجوابُ بمنع كونها قطعية.

---

(١) ساقطة من (هـ).

(٢) ذكر هنا في (هـ) عبارة «المختصر» بتمامها.

(٣) في (ب): كل الحقوق.

الثانيةُ: يَجُوزُ أن يَكُونَ النبي ﷺ متعبداً بالاجتهادِ فيما لا نَصَّ فيهِ، خِلافاً لِقَومٍ.

لنا: لا مُحال ذاتيٌّ، ولا خارجيٌّ.

قالوا: يُمكنه التحقيقُ بالوَحْي، والاجتهادُ عُرضَة الخَطَأ.

قلنا: الظنُّ متَّبَعٌ شَرعاً ولا يُخطِىءُ لِعِصْمَةِ اللهِ لَـهُ، أو لا يقرُّ عليه فيستدرك، أمّا وقوعُهُ فاخْتَلَفَ فيه أصحابُنا، والشافعيَّةُ، وأنْكَرَهُ أكثرُ المتكلِّمينَ.

لَنَا: ﴿اعتبروا﴾، وهو عامٌّ، فيجبُ الامتثالُ، وعُوتِبَ في أَسَارى بدرٍ والإِذْنِ للمخلّفين، ولَوْ كانَ نَصّاً لما عُوتِبَ، وقالَ: «إلاَّ الإِذْخرَ» و«لو قلتُ: نعم لَو جَبَتْ» و«لو سَمِعْتُ شِعْرَها لَما قَتَلْتُه»، وقال له السَّعدان والحُبابُ: إنْ كانَ هٰذا بوَحيٍ فَسمعٌ وطَاعَةٌ، وإنْ كان باجتهادٍ فلَيْس هذا هو الرأي، فقال: «بَلْ باجتهادٍ ورأْيٍ رأَيتُهُ» ورَجَع إلى قَولِهِم.

وقد حَكَمَ داودُ عليه السلامُ باجتهادِهِ وإلاّ لَمَا خَالَفَهُ سُليمانُ، وإلاَّ لَما خُصَّ بالتَّفْهِيم.

* * *

اجتهاد النبي ﷺ فيما لا نصّ فيه

المسألة «الثانية: يجوزُ أن يكونَ النبيُّ عليه الصلاةُ والسلامُ متعبّداً بالاجتهاد فيما لا نصَّ فيه، خلافاً لقوم»[1].

اعلم أن ما فيه نص إلٰهي[2]؛ لا يجوز للنبي ﷺ أن يجتهد فيه[3] بخلاف النص شرعاً، لقوله عز وجل: ﴿اتَّبِعْ مَا أُوْحِيَ إِلَيْك﴾ [الأنعام: ١٠٦] . أما ما

(١) ساقطة من (هـ).

(٢) تحرفت في (آ) و(ب) إلى: النهي.

(٣) ساقطة من (ب) و(هـ).

لا نصَّ فيه، فهل هو متعبّد بالاجتهاد[1] فيه أم لا؟ والمذاهبُ فيه أربعة:

أَحَدُهَا: الإثباتُ، وهو مذهبُ أحمد، والقاضي أبي يوسف.

والثاني: النَّفي، وهو قولُ أبي علي الجُبائي، وابنِه أبي هاشم.

والثالث[2]: الإثباتُ في الحروبِ والآراءِ، دونَ الأحكامِ الشرعية.

والرابع: تجويزُه مِن غير قطعٍ به. حكاه الآمِدي عن الشافعي في رسالته. قال: وبِه قال بعضُ الشافعية، والقاضي عبدُ الجبَّارِ، وأبو الحسين البصري.

والتحقيقُ أنَّ الكلامَ في جواز ذلك ووقوعه، والأصحُّ جوازه، إذ لا يَلْزَمُ منه محالٌ، ولا أحسب أحداً يُنَازِعُ في الجوازِ عقلاً، إنما ينازِعُ مَنْ ينازع فيه شرعاً.

وأما الوقوعُ، فحكى الغزاليُّ فيه أقوالاً، ثالثُها الوقفُ واختاره. وقال القرافيُّ: توقَّف أكثرُ المحققين في الكل، واختار الآمِدي الجوازَ والوقوع.

وذكر القرافيُّ أن الشافعي وأبا يوسف قالا بالوقوع.

قوله: «لنا»، أي: الدليل على جوازِ كونه متعبّداً بالاجتهاد أنه «لا محالَ» فيه «ذاتي ولا خارجي»، أي: لا يلزمُ مِن فرض وقوعه محالٌ لِذاته، ولا لأمرٍ خارجٍ، وكُلُّ ما كان كذلك[3]، فهو جائز.

قولُه: «قالوا:». هذه حُجَّةُ الخصم.

وتقريرُها: أنه عليه السَّلامُ يُمْكِنُه تحقيقُ الأحكامِ، وتحقيقُها بالوحي، «والاجتهاد عُرضةُ الخطأ» فلا يجوزُ المصيرُ إليه مع القُدرة على الصواب قطعاً. وهٰذا نحوٌ مما سَبَقَ لهم في المسألة قبلَها.

قوله: «قلنا:»، أي: الجوابُ عما ذكرتُموه مِن وجهين:

أَحَدُهُما: أنَّ «الظنَّ مُتبع» في الشرع، واجتهادُه عليه السَّلامُ أَقَلُّ أحوالِه

(١) ليست في (آ) و(ب).

(٢) في (هـ): «والثاني»، وهو خطأ.

(٣) في (ب): ذلك.

أن يُفيدَ الظَّنَّ، فيجبُ اتباعُه كغيره، وأولى.

الثاني: أن الاجتهادَ يُفيدُ الظنَّ، وظنه عليه السلام لا يخطىء، لعِصمة الله عزَّ وجل له، بخلافِ غيره مِن الناس، أو يُخطىء لكنَّه لا[1] يُقَرّ عليه، بل يُنبَّهُ على الخطأ، فيستدركه، والكلامُ في «المختصر» إلى هاهنا في الجواز.

ومما يَدُلُّ عليه: مسألة التفويض، وهي ما إذا قيل للنبي ﷺ: احْكُمْ برأيك، فإنَّك لا تحكم إلا بالحق، والصحيحُ جوازه. وهو اجتهادٌ فيما لا نص فيه، وفيه نظر.

قوله: «أما وقوعُه»، أي: وقوع الاجتهاد منه فيما لا نصَّ فيه، «فاختلف فيه أصحابُنا والشافعيةُ، وأنكره أكثرُ المتكلمين». وقد سبقت حكايةُ المذاهب فيه.

قوله[1]: «لنا: ﴿اعْتَبِرُوا﴾» إلى آخره[2]. أي: لنا على وقوعه وجوه:

أَحَدُهَا: قولُه عز وجل: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَار﴾ [الحشر: ٢]، وهو عامٌّ في الرسول وغيرِه، فيتناوله الأمرُ بالاعتبار، وهو الاجتهادُ، ويجب عليه الامتثالُ، وإلا كان عاصياً، وهو مع عِصمةِ النبوة محال.

قلتُ: هذا يقتضي وجوبَ الاجتهادِ عليه.

الوجه الثاني: أنه عليه السَّلامُ «عُوتِبَ في أسارى بدرٍ»، حيثُ قبل منهم الفداءَ، ولم يَقْتُلْهُمْ، بقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ تَكُونَ[3] لَهُ أَسْرَىٰ حَتَّى يُثْخِنَ فِي الأَرْضِ﴾ إلى قوله عز وجل: ﴿لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [الأنفال: ٦٧ و٦٨]، وعُوتِب في إذنه للمخلفين عن القتالِ في غزاةِ تَبوك، بقوله عز وجل: ﴿عَفَا اللهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ﴾ [التوبة:

---

(١) ساقطة من (هـ).

(٢) ذكر هنا في (هـ) عبارة «المختصر» بتمامها.

(٣) «تكون» بالتاء: قراءة أبي عمرو، وقرأ الباقون: «يكون» بالياء.

٤٣]، ولو كان ذلك عملاً منه بالنص، لما عُوتِبَ، فدلَّ على أنَّه كـان بالاجتهاد.

الوجه الثالثُ: أنَّه عليه الصلاةُ والسَّلامُ لما قال في شأنِ مكة شرَّفها الله تعالى: «لا يُخْتَلَى خَلاها، ولا يُعْضَدُ شَجَرُهَا» قال العباسُ ـ رضي الله عنه ـ: إلا الإِذْخِرَ يا رسولَ الله، فإنَّه[1] لِبيوتنا وقبورنا، ـ أو لِقبورنا ـ، فقال: «إلَّا الإِذْخِرَ»[2]. وهٰذا يدل على أنه استثناه باجتهاده، إجابةً للعباس ـ رضي الله عنه ـ إلى المصلحة العامة، إذ لو دخل الإذخرُ في عموم المنع منه[3]؛ لما جاز أن يُجيب العباس إليه.

ولما سأله الأقرعُ بنُ حابس عن الحجِّ: ألِعامنا هذا، أم للأبدِ؟ قال: «للأبد، ولو قلت: لِعامنا، لوجبت»[4] الكلمة أو الحجة مكررة كُلَّ عام. وهذا يدلُّ على أنه قاله باجتهاده.

قلتُ: إنما يدل هذا على جوازِ الاجتهاد إن دلَّ، والكلامُ في الوقوع. ولما قتل النضرَ بنَ الحارث ببدر، جاءت أختُه قُتَيلةُ بنتُ الحارث، فأنشدته أبياتاً منها:

---

(١) ساقطة من (آ).

(٢) أخرجه من حديث ابن عباس: عبد الرزاق (٩١٨٩) و(٩١٩٣) و(٩٧١٣)، وأحمد ١/٢٢٦ و٢٥٣ و٢٥٥ و٢٥٩ و٣١١ و٣١٥-٣١٦، والبخاري (١٣٩٠) و(١٥٨٧) و(١٨٣٣) و(١٨٣٤) و(٢٤٣٣) و(٢٧٨٣) و(٢٨٢٥) و(٣١٨٩) و(٤٣١٣)، ومسلم (١٣٥٣)، وأبو داود (٢٠١٨) و(٢٤٨٠)، والترمذي (١٥٩٠)، والنسائي ٥/٢٠٣-٢٠٤ و٢١١ و٧/١٤٦، وابن حبان في «صحيحه» (٣٧٢٠)، وابن الجارود في «المنتقى» (٥٠٩)، والطبراني في «المعجم الكبير» (١٠٩٤٤) و(١٠٩٩٨)، والبيهقي ٥/١٩٥ و٦/١٩٩ و٩/١٦، والبغوي (٢٠٠٣).

وأخرجه من حديث أبي هريرة: أحمد ٢/٢٣٨، والبخاري (١١٢) و(٢٤٣٤) و(٦٨٨٠)، ومسلم (١٣٥٥)، وأبو داود (٢٠١٧) و(٤٥٠٥)، والترمذي (١٤٠٥) و(٢٦٦٧)، والنسائي ٨/٣٨، وابن ماجه (٢٦٢٤)، وابن حبان (٣٧١٥)، والبيهقي ٨/٥٢ و٥٣.

(٣) ساقطة من (آ) و(هـ).

(٤) أخرجه من حديث ابن عباس: أحمد ١/٣٥٢ و٣٧٠ ـ ٣٧١، وأبو داود (١٧٢١)، والنسائي ٥/١١١، وابن ماجه (٢٨٨٦) وإسناده صحيح. وصححه الحاكم ١/٤٤١ ووافقه الذهبي.

أَمُحمدٌ وَلأَنتَ نَجْلُ كَـريمَةٍ[1] مِن قَوْمِها والفَحل فَحلٌ مُعْرِقُ

ما كانَ ضَرَّكَ لو مَنَنْتَ ورُبَّمـا مَنَّ الفَتى وهو المغيظُ المُحْنَقُ[2]

فقال عليه السَّلامُ: «لو سَمِعْتُ شِعْرَها قَبلَ قَتْلِه، ما قَتَلتُه»[3]، ولو قتله بالنص، لما قال ذلك.

«وقال له السَّعدان»: يَعني سعد بن مُعاذ وسَعد بن عُبادة ـ رضي الله عنهما ـ لما أراد صُلْحَ الأحزابِ على شطر نخل المدينة، وقد كتب بعض الكتاب بذلك: إن كان بوحي، فسمعاً وطاعةً، «وإن كان باجتهادٍ، فليس هٰذا هو الرأي»[4]، وكذلك الحُبابُ بنُ المنذر؛ لما أراد النبيُّ ﷺ أن ينزل ببدر دونَ الماء؛ قال له: إن كان هٰذا بوحي، فنعم، وإن كان الرأي والمكيدة، فانزل بالناسِ على الماء، لتحول بينَه وبين العدو، فقال لهم: «لَيْسَ بوَحي إنَّما هُو رَأيٌ واجتِهادٌ رَأيتُه»[5] «وَرَجَعَ إلى قولهم»، فدلَّ على أنه متعبد بالاجتهاد.

---

(١) في (هـ): فرع نجيبة.

(٢) في (ب): الأحنق.

(٣) أورده ابن هشام في «السيرة» ٤٥/٣، والجاحظ في «البيان والتبيين» ٤٤/٤ وابن عبد البر في «الاستيعاب» ٣٧٩/٧، وابن حجر في «الإصابة» ٣٧٨/٤، والبغدادي في «شرح شواهد المغني» ٥٤/٥.

وقال ابن حجر: قال الزبير بن بكار: سمعت بعض أهل العلم يغمز هذه الأبيات ويقول: إنها مصنوعة.

(٤) أخرجه أبو عبيد في «الأموال» ص ٢١١، وابن إسحاق في «السيرة» ٢٣٤/٣، ومن طريقه الطبري في «تاريخه» ٥٧٢/٢ ـ ٥٧٣، وابن كثير في «تاريخه» ١٠٦/٤ من طريقين عن ابن شهاب الزهري مرسلاً.

(٥) أخرجه ابن سعد في «الطبقات» ٥٦٧/٣ أخبرنا محمد بن عمر، قال: حدثني إبراهيم بن إسماعيل بن أبي حبيبة، عن داود بن الحصين، عن عكرمة، عن ابن عباس.. فذكره. ومحمد بن عمر: هو الواقدي، متروك.

وأخرجه ابن إسحاق في «السيرة» ٢٧٢/٢، ومن طريقه الطبري في «التاريخ» ٤٤٠/٢، وابن الأثير في «أسد الغابة» ٤٣٦/١ قال: حُدِّثت عن رجال من بني سلمة أن الحباب بن المنذر قال: يا رسول الله، أرأيت هذا المنزل.

قلتُ: ومن يفرق بين الحروبِ والآراء، والأحكام لا يلزمُه هٰذا، ولا قِصةُ النضر ابن الحارث، وفداء الأسارى، والإذن للمخلفين، لأنَّها من متعلقات الحروب.

ويَرِدُ على هٰذه الصورِ جميعِها جوازُ اقترانِ الوحي بها، أو تقدمه عليها، بأن يكونَ قد أُوحِيَ إليه: إذا كان كذا، فافعل كذا، وتخصيص قضية الحج بأن يكونَ معنى كلامه: لو قلتُ: لِعامنا، لما[1] قلت إلا عن وحي، ولوجب ـ لا محالة ـ تكرارُه.

الوجه الرابعُ: أن داودَ وسليمان عليهما السَّلامُ حكما في الحرث إذ نَفَشَتْ فيه غَنَمُ القوم باجتهادهما، أما داودُ؛ فلأنه لو لم يكن حكم باجتهاده، لما جاز لِسليمان عليه السلام أن يُخالفه، ولا لِداود أن يَرْجِعَ إليه، وأما سليمانُ؛ فلأنَّه لو لم يكن حكم باجتهاده، لما خصَّ بالتفهيم بقوله سبحانه وتعالى: ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمانَ﴾ [الأنبياء: ٧٩] على طريق المدح.

ولقائلٍ أن يقول: يحتمل أن سُليمانَ لم يعلم أن داود حَكَمَ بالوحي، فلذلك خالَفَهُ، وأن تفهيمَ[2] سُليمان كان بالنَّصِّ كقولِه عز وجَلَّ: ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَم﴾ [النساء: ١١٣]، وهو بالوحي.

ويُجاب عنه: بأن داودَ لو حكم بالوحي، لما رَجَعَ إلى قولِ سليمان، ولرجع سليمانُ عن رأيه لما علم بالوحي، وسليمان لم يكن بَعْدُ قد أُوحي إليه، لأنَّ القِصة كانت وهو صبي بَعْدُ. وفي هٰذه القصة دليلٌ على جواز تعبد نبينا ﷺ باجتهاده، لأنَّ هذين نبيان قد حكما باجتهادهما. وقد أُمِرَ أن يقتدي بهما وبغيرهما مِن الأنبياء، لقوله عز وجل: ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِيْنَ هَدَىٰ اللهُ فَبِهُدَاهُم اقْتَدِهْ﴾ [الأنعام: ٩٠] . ولقائل أن يَقُولَ: الأمرُ بالاقتداء بهم مُطْلَقٌ لا عمومَ له، فلا يتناولُ الحكمَ بالاجتهاد.

---

(١) ساقطة من (هـ).

(٢) في (آ) و(هـ): تفهم.

قالوا: ما يَنْطِقُ عن الهوى، ولَوِ اجْتَهَدَ لنُقِل واستَفَاضَ، ولَما انتظَرَ الوحيَ، ولاختَلَفَ اجتهادُه، فكان يُتَّهم.

قلنا: الحكم عن الاجتهادِ ليس عنِ الهَوَى، لاعتمادِه على إذنٍ ودليل، وليس من ضرورةِ الوُقوعِ النَّقلُ، فضلاً عن الاستفاضةِ، ثمَّ ما ذَكَرنا مُشتهر، وَانتِظارُ الوَحْيِ عندَ التَّعارُضِ واشْتِبهام وجهِ الحق والتُّهمة لا تأثيرَ لها، إذ قد اتّهم في النَّسخ ولم يُبْطِلْهُ، ولا يَترُكُ حقّاً لباطلٍ، ثم الاجتهادُ مَنصِبُ كمالٍ لشَحْذِه القَرِيحةَ، وحُصولِ ثوابِه، فهو ﷺ أولى النَّاس به.

* * *

قوله: «قالوا»: يعني المانعين احتجوا على عدم الوقوع بوجوه: ٢٦٢

أحدها: أن الحكم بالاجتهاد حكم بالهوى، وهو ممتنع في حقه وحق غيره، لقوله عز وجل: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوى﴾ [النجم: ٣] ، ﴿وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ﴾ [ص : ٢٦]، أو نقول: هو لا ينطق عن الهوى عملاً بالوحي الصادق، والحكم بالاجتهاد حكم بالهوى، فهو لا ينطق به، فلا يصدر عنه، لأنه معصوم منه.

الوجه الثاني: «لو اجتهد، لنُقِل واستفاض»؛ لكنه لم يُنقل مستفيضاً[1]، فدلَّ على أنه لم يجتهد، والقضايا التي ذكرت في ذلك محتملة، ثم هي آحاد لا تفيد.

الوجه الثالث: لو كان مجتهداً[2] في الأحكام «لما انتظر الوحي» في بعض

---

(١) تحرفت في (ب) إلى: «مستقضياً».

(٢) في (هـ): يجتهد.

الوقائع، كقصة بناتِ سَعدِ بنِ الربيع في تَرِكَةِ سَعْدِ بن الربيع[1]؛ حتى نَزَلَتْ: ﴿يُوْصِيْكُمُ اللهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ [النساء: ١١]؛ لكنه كان ينتظِرُ الوحيَ، فدلَّ على أنَّه لم يجتهد في الأحكام.

الوجه الرابع: لو اجتهدَ في الأحكام، «لاختلف[2] اجتهادُه» فيها، كسائر المجتهدين، «فكان يُتَّهم» بسبب تغير الرأي، وكان يَلْزَمُ من اجتهاده مفسدةٌ أرجحُ مِن مصلحته، وهي مفسدةُ تنفيرِ الناس عنه.

قوله: «قلنا»، أي: الجوابُ عن هذه الوجوه:

أما عن الأول، فَبِأنا[3] لا نسلم أن الحُكْمَ بالاجتهاد نطقٌ عن الهوى، لاعتماده على الإذن، والدليل الشرعي، إنما الحُكْمُ بالهوى والنطق عنه ما لا يستند إلى شيء من ذلك.

وعن الثاني: أنَّا لا نُسَلِّمُ أن مِن ضرورة وقوعِ الاجتهاد نقلَه، فضلاً عن استفاضتِه، بل كم مِن قضيةٍ وقعت ولم تُنْقَلْ، ثم لا نُسَلِّمُ أن قضاياه الاجتهاديةَ لم تشتَهِرْ، بل هي مستفيضةٌ مشتهرة.

قولهم: هي محتملة.

قلنا: احتمالاً بعيداً لا يُعوَّل عليه.

قولهم: هي آحادٌ لا تُفيد.

---

(١) حديث حسن أخرجه أحمد ٣/٣٥٢، والترمذي (٢٠٩٢)، وأبو داود (٢٨٩١)، وابن ماجه (٢٧٢٠)، والحاكم ٤/٣٣٣ - ٣٣٤ و٣٤٢، والبيهقي ٦/٢١٦ من طرق عن عبد الله بن محمد بن عقيل، عن جابر بن عبد الله قال: جاءت إمرأة سعد بن الربيع بابنتيها من سعد إلى رسول الله ﷺ فقالت: يا رسولَ الله، هاتان ابنتا سعد بن الربيع، قُتل أبوهما معك يومَ أُحدٍ شهيداً، وإن عَمّهما أَخَذَ مالهما، فلم يَدَعْ لهما مالاً، ولا تُنكحانِ إلا ولهما مال، قال: «يقضي الله في ذلك». فنزلت آية الميراث، فبعث رسولُ الله ﷺ إلى عَمّهما، فقال: «أعطِ ابنتي سعد الثلثين، وأَعْطِ أُمَّهُما الثمنَ، وما بقي فهو لك». لفظ الترمذي. وقال: هذا حديث صحيح لا نعرفه إلا من حديث عبد الله بن محمد بن عقيل، وصححه الحاكم ووافقه الذهبي.

(٢) في البلبل المطبوع: لما اختلف.

(٣) في (آ) و(هـ): فإنا.

قلنا: إن سلمنا أنها آحاد مجردة عن الاستفاضة فلا نُسَلِّمُ أنَّها لا تُفِيدُ في إثباتِ هٰذه المسألة، فإنَّها اجتهاديةٌ تثبت بمثل هٰذه الأخبار.

وعن الثالث: بأن انتظارَ الوحي لا يَدُلُّ على عدم وقوع الاجتهاد منه[1] لأنه إنما كان ينتظِرُ الوحي عندَ تعارض مداركِ الحُكم، ومسالك الاجتهاد، «واستبهام وجه الحق» أما حيث ظهر له الحُكْمُ، فكان يجتهد ولا يَنْتَظِرُ.

وعن الرابع: أنا لا نُسَلِّمُ أنَّه لو اجتهد، لاختلف اجتهادُه، والفرقُ بينه وبَيْنَ سائرِ المجتهدين عصمته، وتأييده الإلٰهي دونهم. سلمناه؛ لكن غايةُ ذلك ما ذكرتم من «التهمة»، لكن «لا تأثيرَ لها، إذ قد اتُّهم في النَّسْخ» حتى قال السفهاءُ مِن الكفار: ﴿مَا وَلَّاهُم عَنْ قِبْلَتِهِم الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا﴾ [البقرة: ١٤٢]، وحتَّى قالوا: إن محمداً يعمل برأيه، فيعمل[2] اليومَ شيئاً، ويُخالفه غداً، ومع ذلك لم يَقْتَضِ[3] تطرقُ التُّهْمَةِ بطلانَ النسخ، لأن ذلك تركُ حق لِباطل، وهو غيرُ جائز.

قوله: «ثم الاجتهاد»، إلى آخره[4]. هٰذا توجيهٌ آخر لِوقوع الاجتهاد منه، مؤكِدٌ لِمَا سبق.

وتقريره: أن «الاجتهادَ منصبُ كمالٍ لِشحذه القريحة» بالنظر في الأدِلَّةِ ومقدماتها، «وحصول ثوابه»، أي: ثواب الاجتهاد؛ لما فيه من إتعابِ النفسِ في استخراج الحكم، فالنبيُّ ﷺ «أولى الناس به»، ضماً لكمال الاجتهاد الكسبي السلبي[5] إلى الكمال المنتجي الإلٰهي، والله تعالى أعلمُ بالصواب.

---

(١) ساقطة من (آ).

(٢) في (هـ): يفعل.

(٣) تحرفت في (هـ) إلى: يقتصر.

(٤) ذكر هنا في (هـ) عبارة «المختصر» بتمامها.

(٥) في (آ) و (ب): الاجتهادي السلبي.

الثالثةُ: قال أصحابُنا: الحقُّ قولُ واحدٍ منَ المجتَهدينَ عيناً في فُروعِ الدِّين وأُصولِهِ، ومَنْ عداهُ مُخطِئٌ.

ثم إنْ كان في فروعٍ ولا قاطع، فهُو مَعذورٌ في خَطئِه، مُثابٌ على اجتهادِه، وهو قولُ بعضِ الحنفيَّة والشافعيَّة.

وقال بعضُ المتكلِّمينَ: كلُّ مجتهدٍ في الفُروع مُصيبٌ، واخْتُلِفَ فيه عن أبي حَنيفةَ والشّافعي، وقال العَنْبري والجاحظ: لا إثْمَ على مَنْ أَخْطأَ الحقَّ معَ الجِدِّ في طَلَبِهِ مُطلقاً، حتى مخالِف المِلَّة؛ والظاهريَّةُ، وبعضُ المتكلمين: الإثمُ لاحِقٌ للمُخطِئِ مُطلقاً، إذ في الفُروع حقٌّ متعيِّن عليهِ دليلٌ قاطعٌ، والعقلُ قاطعٌ بالنَّفي الأصلي لغيرِه، إلّا ما اسْتَثْناهُ دليلٌ سَمعيٌّ قاطِعٌ، بناءً على إنكارهم خَبَرَ الواحِدِ والقياس، وربّما أنْكَروا الحكمَ بالعُموم والظاهر.

* * *

تصويب المجتهد

المسألة «الثالثة: قال أصحابُنا: الحقُّ» في «قولِ واحدٍ من المجتهدين عيناً»، أي: المصيبُ معيَّن «في فروع الدين وأصوله، ومَنْ عداه مخطىء، ثم إن كان» يعني خطأ المخطىء «في فروع»[1] الدين، «ولا قاطع»، أي: وليس هناك دليلٌ قاطع عليه، «فهو معذورٌ في خطئه[2]، مُثاب على اجتهاده، وهو قولُ بعض الحنفية والشافعية. وقال بعضُ المتكلمين: كُلُّ مجتهدٍ في الفروع مصيب، واختلف فيه عن أبي حنيفة والشافعي. وقال العنبريُّ والجاحظُ: لا إثمَ على مَنْ أخطأ الحقَّ، مع الجدِّ في طلبه مطلقاً» يعني في الأصولِ والفروع، «حتى مخالف الملّة»[3] كاليهودِ والنَّصارى والدَّهْرية؛ لو جدُّوا في

(١) في (هـ): فرع.

(٢) في البلبل المطبوع: خطابه.

(٣) تحرفت في (ب) إلى: المسألة.

طَلَب الحق ولم يُعاندوا. «والظاهرية»، أي: وقالت الظاهريةُ «وبعض المتكلمين: الإثمُ لا حق للمخطىء مطلقاً، إذ في الفُروعِ حقٌّ مُتعين عليه دليل قاطع، والعقلُ قاطع بالنفي الأصلي لِغيره، إلا ما استثناه دليل سمعي قاطع»، يعني أن الظاهرية وبعضَ المتكلمين، منهم بِشرٌ المَريسي، وابنُ عُلَيّة، وأبو بكر الأصمُّ، والإمامية مِن نُفاة[1] القياس، قالوا: إن «الإثمَ لاحق للمخطىء مطلقاً» في الأصولِ والفروع، وعبارة «الروضة» و«المستصفى»: إن الإثمَ غيرُ محطوطٍ عن المجتهدينَ في الفروع. ففهمنا أن ذٰلك في الأصول أولى، لأنَّ في[2] الفروع حقاً متعيناً، عليه دليل[2] قاطع، لأن الأصلَ عَدَمُ جميعِ الأحكام، فما ثبت منها بدليل سمعي قاطع، فهو ثابت، وما لم يَثْبُتْ بدليلٍ قاطع، فهو باقٍ على النفي الأصلي قطعاً، ولا يَثْبُتُ شيءٌ من الأحكامِ بدليل ظني، إذ لا مجالَ للظنِّ في الأحكام.

قوله: «بناءً على إنكارهم». أي: وإنما قال هٰؤلاء هذه المقالةَ، «بناءً على إنكارهم خَبَرَ الواحد والقياس، وربما أنكروا الحُكْمَ بالعُموم والظاهر»، لأنَّ هذه هي مدارِكُ الظنون في الشرع، فإذا أنكروها لم يَبْقَ معهم ما يُفيد الظَّنَّ مقتصراً عليه، فتعيَّن ما يُفيد القطع، كالنَّصِّ المتواتر والآحاد الصحيحة، فإنَّها تُفيد العِلْمَ عندَ الظاهرية.

قال الآمِديُّ: إذا كانت المسألةُ الفقهية ظنيةً؛ فإن كان فيها نَصٌّ، وقَصَّرَ المجتهدُ في طلبه، فهو مخطىء آثِمٌ، وإن لم يكن فيها نَصٌّ، . . أو كان فيها نَصٌّ ولم يُقصر في طلبه، فقد قال القاضي أبو بكر، وأبو الهُذَيل، والجُبَّائي وابنه: إنَّ كُلَّ مجتهد فيها[3] مُصِيبٌ، وإن حُكْمَ الله تعالى فيها ما أدّى إليه ظَنُّ المجتهد.

---

(١) تحرفت في (ب) إلى: معناه.

(٢) ساقطة من (آ).

(٣) ساقطة من (هـ).

وقال ابنُ فورك، والأستاذُ أبو إسحاق الإسفراييني: إن المصيبَ فيها واحد، وله أَجْرٌ واحد.

ونُقِلَ عن الشافعي، وأبي حنيفة، وأحمد، والأشعري قولان: التَّخطئة والتصويب. قال: والمختارُ إنما هو تصويبُ الواحد، وأنه غَيْرُ معين.

قلتُ: هٰذه المسألةُ تُعْرَفُ بمسألة تصويب المجتهِد، والكلامُ فيها كثير، ورُبما ذكرنا بَعْدَ الفراغ منها ما نرجو أن تتحقَّقَ به إن شاءَ الله تعالى.

الأوَّلُ: ﴿فَفَهَّمْنـاهَا سُلَيْمـانَ﴾ ولولا تَعيُّنُ الحق في جهـة لما خُصَّ بالتَّفهيم، ولولا سُقوطُ الإثم عن المخطىءِ لما مُدِحَ داودُ بـ ﴿كُلًّا آتَيْنا﴾.

الثاني: لا غَرَضَ للشارِعِ في تَعيينِ حُكم، وإنما قَصدُه تعبُّد المكلَّف بالعمل بِمُقْتَضى اجتهادِهِ الظنِّي، وطَلَب الأشبه، فإنْ أصَابَه أُجر أجْرَين، وإن أخطَأَه أُجر للاجتهادِ، وفاتَه أَجْرُ الإصابَةِ، وتخصيصُ سليمانَ بالتفهيم لإصابتِهِ الأَشبَهَ، لا لأنّ ثَمَّ حُكماً معيَّناً هو مطلوبُ المجتَهِد.

* * *

قوله: «الأول»، أي: احتجَّ الأول، وهو القائل: إن الحق في قول واحد بعينه بقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَدَاودَ وَسُلَيْمانَ إِذْ يَحْكُمَانِ في الحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِيْنَ، فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ﴾ [الأنبياء: ٧٨ و٧٩]، ولولا أنَّ الحقَّ في جهة بعينها، «لما خُصَّ» سليمانُ «بالتفهيم»، إذ كان يكونُ ترجيحاً بلا[1] مرجِّحٍ، «ولولا سقوطُ الإثم عن المخطىء، لما مدحَ داود» عليه[2] بقوله عزَّ وجل: ﴿وَكُلًّا آتَيْنا حُكْماً وَعِلْماً﴾ [الأنبياء: ٧٩]، لأنَّ المخطىءَ لا يُمدح، فدلَّ هٰذا على أن الحقَّ في قول مجتهدٍ معيَّن، وأن المخطىء في الفروع[3] غَيْرُ آثم.

قوله: «الثاني»، أي: احتج الثاني وهو القائلُ: إن كُلَّ مجتهدٍ في الفروع مُصيب، وليس هناك حكم مقصودٌ، بل المقصودُ ما أدَّى إليه ظَنُّ المجتهدِ؛ بأن قال: «لا غرضَ[4] للشارع في تعيينِ حكم» دون حكم، لأن الغرضَ في

(١) في (هـ): من غير.
(٢) ساقطة من (ب).
(٣) في (هـ): الفرع.
(٤) في (آ) و(ب): لا اعتراض.

ذلك إنما يكونُ لمنْ بعضُ الأشياء أولى به مِن بعض، والشارع ليس كذلك. إذ هٰذا(١) شأنُ من يلحقه النفعُ بفعل الأولى به، والضرر بتركه، والشارع بريء من ذُلك، «وإنما قصدُه تعبُّد المكلف بالعمل بمقتضى اجتهادِه الظني، وطلبُ الأشبه» بمقصود الشرعِ لو كان له مقصودٌ معيَّنٌ، فإذا اجتهدَ المكلف في طلب الأشبه، «فإن أصابه(٢) أُجِرَ أجرين، وإن أخطأه(٣) أُجِرَ للاجتهاد، وفاته أجرُ الإصابة».

قوله: «وتخصيصُ سليمان بالتَّفهيم». (٤هذا جوابٌ عن حجة الأول الذي زعم أن الحقَّ مُعَيَّنٌ، وهو أن تخصيصَ سليمان بالتفهيم٤)، أي: بالإخبارِ، أنه فهم الحكمَ «لإصابته الأشبَهَ، لا(٥) لأن ثَمَّ حكماً معيناً هو مطلوبُ المجتهد»، وقد فسرنا الأشبهَ ما هو.

---

(١) ساقطة من (هـ).
(٢) في (هـ): أصاب.
(٣) في (هـ): أخطأ.
(٤ - ٤) ساقط من (هـ).
(٥) ليست في البلبل المطبوع.

فإن قيل: إن عَنَيْتُم الأشبَه عندَ الله تعالى، دَلَّ على أنَّ عندَه حكماً معيَّناً، والّذي يُصيبُه المجتهدُ أشبه من غيره، وإلا فبَيِّنوا المرادَ به.

قلنا: المراد الأشبهُ بما عُهِدَ من حِكمة الشَّرع، ولا يَلْزَم التَّعيينُ.

فإن قيل: فَلِمَ لا يجوزُ أَنْ يَكُونَ الأَشبهُ في نفسِ الأمرِ، هو المعيَّنَ عندَ الله تعالى.

قلنا: للقَطْع بأنه لا غَرَضَ له في تَعيينِهِ.

فإن قيلَ: لعلَّ تعيينَهُ تَضمَّن مَصلحةً.

قلنا: ولعلَّ عدمَه كذلك، فما المُرجِّح؟.

قالوا: الدليلُ يَستدعي مدلولاً قَطعيّاً.

قلنا: المدلولُ أَعمُّ من المعيَّن وغيره، فهو كما ذَكَرْنا.

فإن قيل: الأحكامُ القياسيَّةُ محمولةٌ على النَّصِّيةِ، والنَّصيّة مُعيّنة، فكذا القياسيةُ.

قلنا: قياسٌ ظَنيٌّ، وما ذكرناهُ أَظهرُ.

* * *

قوله: «فإن قيل»، إلى آخره[1]. هذا تَشْكيك[2] على القول بالأشبه.

وتقريرُه: أن يُقَالَ: «إن عَنَيْتُم» بالأشبه ما هو أشبهُ «عندَ الله سبحانه وتعالى؛ دَلَّ على أن عنده حكماً معيناً[3]، والذي يُصيبه المجتهدُ أشبه» بذلك الحُكْمَ المعيَّنَ «مِن غيره»، فقد ثَبَتَ أن الحُكْمَ مُعَيَّنٌ، وإن لم تعنوا به هٰذا فبينوا مُرَادَكُمْ به، حتى نَعْلَمَهُ، ونتكلم عليه بما عندنا. ٢٦٣

(١) ذكر هنا في (هـ) عبارة «المختصر» بتمامها.

(٢) في (آ) و(ب): يُشكل.

(٣) ساقطة من (هـ).

قوله: «قلنا»، أي: الجواب عن هٰذا السؤال أن «المرادَ» بالأشبه المطلوب للمجتهد هو «الأشبهُ بما عهد من حكمة الشرع»، بحيث لو قَدَّرْنا[1] أن الشرعَ لو[2] عيَّنَ حُكماً ملائماً لِحكمته الشرعية، المفهومة مِن نصوصه وإشارته وإيمائه، لكان مطلوبَ المجتهد، وما أصابه باجتهاده أشبه بذلك الحكم المقدَّرِ، ولا يلزم من ذلك تعيين الحكم في جهة[3].

قوله: «فإن قيل:»، إلى آخره[4]. (٥هٰذا سؤالٌ آخر على القولِ بالأشبه٥).

وتقريرُه: أن يُقَالَ: «لم لا يجوزُ أن يكونَ الأشبهُ» الذي فسرتموه هو «في نفسِ الأمرِ» الحكم «المعيَّن عند الله» عز وجل، لأنَّ الله عز وجل لا يختارُ من الأحكام إلا ما ناسَبَ الحِكْمَةَ واقتضته، فيكون المعينُ هو الأشبَهَ، ويلزم تعيينُ الحكم.

قوله: «قلنا»، أي: الجواب عن هٰذا السؤال: أنا إنما قلنا بأن الأشبَهَ ليس معيناً في نفس الأمر عندَ الله عز وجل، «للقطع[6] بأنه لا غَرَضَ له في تعيينه» بما سبق آنفاً، فلو عَيَّنَهُ مع ذلك، لكان تعيينه عبثاً.

قوله: «فإن قيل»، إلى آخره[4]. هٰذا سؤالٌ آخر.

وتقريرُه: أن تعيينَ الحكم يجوزُ قطعاً أن يتَضَمَّنَ مصلحة للمكلفين[7]، وإذا جاز ذلك، فلعلَّ تعيينَ الحُكم تضمَّنَ مصلحةً لهم، فتعيَّن لتحصيلها.

قوله: «قلنا»، أي: الجواب عن هٰذا أنه معارَض بمثله، وهو أن عَدَمَ

---

(١) في (هـ): قدر.
(٢) ساقطة من (ب).
(٣) في (ب) و(هـ): جهته.
(٤) ذكر هنا في (هـ) عبارة «المختصر» بتمامها.
(٥ ـ ٥) ساقط من (هـ).
(٦) في البلبل المطبوع: بالقطع.
(٧) ورد في هامش (آ) ما نصه: أي يتضمن مصلحة المكلفين.

تعيين الحكم يَجُوزُ قطعاً أن يَتَضَمَّنَ مصلحةً لهم، فلذلك لم يتعيَّن تحصيلاً لتلك المصلحةِ، «فما المرجِّحُ» لتعيينه على عدمه، مع استوائهما في جوازِ تضمنهما للمصلحة؟

«قالوا»، يعني القائل بتعيين الحكم: «الدليلُ يستدعي مدلولاً قطعياً» والشرع قد أَمَرَ المجتهدين بالاستدلال، فلو لم يكن هناك مدلول، لتجرد الدليلُ عن المدلول[1] وهو محال، لأنَّ الدليلَ والمدلولَ من الإضافيات التي يستلزِمُ بعضها بعضاً، كالأبِ وابنه، والأخ وأخيه[2].

«قلنا»: أي: الجواب عما ذكرتم أن كونَ الدليلِ يستدعي مدلولاً [3]مُسَلَّمٌ، لكن المدلولَ أعمُّ من أن يكونَ معيناً، أو غيرَ معيَّن، فإن أردتم به يستدعي مدلولاً معيناً، فهو مَحَلُّ النزاع وهو ممنوع، وإن أردتُم أنه يستدعي مدلولاً[3] مطلقاً، فهو مسلَّم، وهو ما ذكرناه من الأشبه، ولا يلزم التعيين.

قوله: «فإن قيل»، إلى آخره[4]. هٰذا سؤالٌ آخر، وتقريرُه: أن «الأحكام القياسية» أي: الثابتة بالقياس والاجتهاد «محمولةٌ على النَّصِّيَّةِ»، أي: الثابتة بالنصوص، ثم إن الأحكام «النَّصِيَّة معينةٌ»، إذ لا معنى للنص على الحكم إلا الكشفُ عن حقيقته، لِيَتَّجِهَ التكليفُ به، «فكذا القياسية» يجب أن تكونَ معينة.

قوله: «قلنا»، أي: الجواب عما ذكرتم أنه «قياس ظني»، لأنكم قِسْتُم الأحكامَ القياسية في التعيين، على الأحكام النصية فيه، «وما ذكرناه» من الدليل على عدم التعيين «أظهرُ»، وقد سبق تقريرُه، والعملُ بأظهر الدليلين وأقواهما متعيِّن.

---

(١) في (آ) و(ب): مدلول.

(٢) في (ب): وأخته.

(٣ ـ ٣) ساقط من (هـ).

(٤) ذكر هنا في (هـ) عبارة «المختصر» بتمامها.

الجاحظ: الإثم بعد الاجتهادِ قَبيحٌ، لا سيَّما مَعَ كثرةِ الآراءِ، وَاعْتِوار الشُّبه وعَدمِ القَواطع الجوازِم. ويَلزَمُه رفعُ الإثمِ عن مُنكري الصَّانع والبَعث والنُّبوَّات، واليَهود، والنصارى، وعَبَدةِ الأَوثانِ الَّذين قالوا: ﴿مَا نَعبُدُهُمْ إِلاَّ لِيُقَرِّبونا﴾ إذِ اجتهادُهم أدَّاهُم إلى ذلك.

وله مَنْعُ أنهم اسْتَفْرغُوا الوُسعَ في طَلب الحقِّ فأَثَّمَهم على تَرْكِ الجِدِّ، لا عَلَى الخَطَإ، وقولُه على كلّ حالٍ مُخالفٌ للإجماع، إلا أَن يَمنَعَ كونَه حُجَّةً كالنَّظام، أو قَطعيَّتُهُ فلا يَلْزَمُه، وقولُ الظاهرية باطلٌ لِبُطلانِ مَبْناه.

* * *

قوله: «الجاحظ»، أي: احتج الجاحظُ على التصويب مطلقاً، بأن تأثيمَ المجتهد بعد استفراغ وسعه في الاجتهاد قبيحٌ، إذ هو مُفْضٍ إلى تكليفِ ما لا يُطاق، «لا سيما مع كثرة الآراء» والمذاهب، والمقالات في العالم «واعتوار الشُّبَه»، أي: تواردِها على القلوب، «وعدمِ» الأدلة «القواطع، الجوازم» على المَطالب، فإن التأثيمَ يزدادُ قبحاً[1] مع ذلك.

قوله: «ويلزمه» هذا إلزامٌ ألزم الناسُ الجاحظَ به على مقالته، وهو أن يلزمه «رَفْعُ الإثمِ» والوعيد «عن» كُلِّ كافر؛ من[2] «منكري الصانع، والبعث والنبوات، واليهود، والنصارى، وعَبَدَةِ الأوثان الذين قالوا»: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَىٰ اللَّهِ زُلْفَىٰ﴾ [الزمر: ٣] ، لأنَّ اجتهادهم هو الذي «أدَّاهم إلى ذلك».

قوله: «وله منعُ أنهم استفرغوا»، إلى آخره[3]. هٰذا الاعتذار للجاحظ عن

(١) في (هـ): «فيحتاج»، وهو خطأ.

(٢) ساقطة من (هـ).

(٣) ذكر هنا في (هـ) عبارة «المختصر» بتمامها.

هٰذا الإلزام.

وتقريرُه: أن للجاحظِ أن يمنع أنَّ هٰؤلاء الكفارَ «استفرغوا الوسعَ في طلب الحق»، أي: لا نُسَلِّمُ أنهم بذلوا المجهودَ المعتبر لمثلهم في مثل مطلوبهم، فكانوا مُفَرِّطِينَ مقصِّرين، فكان «إثمُهم على ترك الجدِّ» والاجتهاد الواجب عليهم، لا على مجرد الخطأ، بل منهم من عاند مع اتضاح الحقِّ له، كما أخبر الله عز وجل عن أهل الكتاب بقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّه الحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ﴾ [البقرة: ١٤٤] وقوله عز وجل: ﴿الَّذِيْنَ آتَيْنَاهُم الكِتابَ يَعْرِفُونَهُ كَما يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُم وَإِنَّ فَرِيقاً مِنْهُم لَيَكْتُمونَ الحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُون﴾ [البقرة: ١٤٦] ، فالكفار إذن طائفتان: معاند ومقصر في الاجتهاد، فعوقبوا لعنادهم وتقصيرهم، ونحن إنما نعذر من اجتهد غاية وسعه فلم يدرك وخلا عن العناد، فظهر الفرق.

قلت: ومنذ خطر لي هذا الاعتذار عن الجاحظ، كان يغلب على ظني قوته، وإلى الآن والجمهور مُصرون على الخلاف، ولا يَتمشى لهم حال إلا على القول بتكليف المحال لغيره، وتساعدهم ظواهر النصوص، نحو قوله عز وجل: ﴿ذٰلِكَ ظَنُّ الَّذِيْنَ كَفَرُوا، فَوَيْلٌ لِلَّذِيْنَ كَفرُوا مِنَ النَّار﴾ [ص : ٢٧] ، فتوعَّدَهُمْ بالنار على كفرهم، ولم يَعْذرْهُم بالخطأِ، وعلى الآية اعتراضات[1] لا تخفى.

وبالجملة؛ الجمهورُ على خلاف الجاحظ، والعقلُ مائل إلى مذهبه، «وقوله ـ على كل حال ـ مخالفٌ للإجماع[2]، إلا أن يمنع كونه حجة»، كما هو مذهبُ النظام، أو يمنع كونه قاطعاً مطلقاً، أو في مثل هٰذه المسألة من القطعيات، «فلا يلزمه» حُكْمُ إجماعِهم، أو يقولُ: إن الإجماعَ لا ينعقِدُ بدون

(١) في (هـ): «اعتراضان».

(٢) وردت العبارة في البلبل المطبوع: وقوله على ذلك محال يخالف الإجماع.

الواحِدِ من المجتهدين على المشهور في ذلك، وهو وصاحبه العَنبري اثنان من مَشاهيرهم فلا ينعقِدُ الإجماعُ بدونهما.

قوله: «وقول الظاهرية باطِل، لبُطلان مَبْناه» وقد سَبق أن قولَهم بتأثيم المخطىء في الفروع مبنيٌّ على إنكار الاحتجاجِ بمدارك الظنون، من الظاهر والعموم، وخبرِ الواحد والقياس، وذلك باطلٌ بما سبق في مواضعه، فيبطل ما بُنِيَ عليه، والله تعالى أعلم بالصواب.

فوائد[1] تتعلق[2] بهذه المسألة:

إحداهُنَّ: أن القولَ بأن كُلَّ مجتهد مُصيب؛ مَبني على أن الوقـائعَ الشرعية، هل لِلَّهِ تعالى فيها حُكْمٌ أم لا؟ ولنذكر تفاصيلَ هٰذين القولين، ثم نذكر فروعهما المذكورة إن شاءَ الله تعالى.

أما القائلون بأن في الحوادث حكماً معيناً، فمنهم مَنْ زعم أنه لا دَلِيلَ عليه، وهو قولُ جماعةٍ من الفقهاء والمتكلمين، ونُقِلَ عن الشافعي، وهو عندهم كَدَفينٍ يُعْثَرُ عليه بالاتفاق، ومنهم من زعم أن عليه دليلاً.

ثم اختلفوا: هل هو قَطعي أو ظَني؟ قال الأصمُّ وبشرٌ المريسي في آخرين: هو قطعي.

واتفقوا على أن المكلّفَ مأمورٌ بطلبه، واختلفوا: هل يستحق العقابَ إن أخطأه؟ قال به بشرٌ المريسي، وخالفه غيرُه.

وهل ينقض قضاء القاضي إذا خالفه؟ قال به الأصمُّ، وخالفه الباقون.

وقال آخرون: الدليلُ عليه ظَني.

وهل يكلف المجتهدُ بطلبه أم لا؟ فيه قولان:

أَحَدُهُمَا: نعم، فإنْ أخطأه تَعَيَّنَ الرجوعُ إلى ما غلب على ظنِّه.

---

(١) في (ب): قوله.

(٢) ساقطة من (هـ).

والثاني: لا يُكَلَّفُ بطلبه لِخفائه، وهو قولُ كافة الفقهاء، منهم الشافعيُّ، وأبو حنيفة رضي الله عنهم.

وأما القولُ بأنه لا حُكْم في الوقائع مُعَيّن، فهو قولُ من قال: كُلُّ مجتهدٍ مصيبٌ، وهو قولُ[1] جمهور المتكلمين، منهم الأشعريُّ، والقاضي أبو بكر، والجبّائي وابنُه.

ثم على هٰذا هل[2] يُقال: إن في الواقعة لو كان لِلّه عز وجل فيها حُكْمٌ مُعَيَّنٌ لكان هو، وهو القولُ بالأشبه، أم لا؟، وهو قولُ بعضهم. هٰذا حاصِلُ ما ذكره القرافيُّ، وبينَه وبَيْنَ ما قدمنا ذكرَه نَوْعُ تكرارٍ وتداخل لا يَضُرُّ، لأنَّ غَرضي البيانُ في المسألة بتغاير العبارات.

إذا ثبت هٰذا؛ فمن زَعَمَ أن في المسألة حُكماً معيناً قال: ليس كُلُّ مجتهدٍ مصيباً، لأنَّ ذلك الحُكْمَ إن كان نفياً، فقد أخطأه المثبتُ، وإن كان إثباتاً، فقد أخطأه النافي.

ومما قَرَّرَ به بعضُهم ذلك؛ أن قالَ: القائل[3]: ليس[4] كُلُّ مجتهد مصيباً، إما أن يكونَ مخطئاً، أو مصيباً، فإن كان مخطئاً، فهو مجتهد قد أخطأ في هٰذا القول، فليس كُلُّ مجتهدٍ مصيباً، وإن كان مصيباً، فقد ثبت أن ليس كُلُّ مجتهدٍ مصيباً، فهو على التقديرين لازِم.

٢٦٤ ومن زعم أنَّه ليس في المسألة حُكْمٌ معيّن قال: الحُكْمُ ما أدّى إليه ظَنُّ المجتهد. وحينئذ كُلُّ مجتهدٍ مصيب، لما غلب على ظَنِّه، ومصيب للخروج عن العُهدة.

واعلم أن النِّزَاعَ بينهم يُشبه أن يكونَ لفظياً من بعضِ الوجوه، وذلك

(١) ساقطة من (آ).
(٢) ليست في (آ) و(ب).
(٣) ساقطة من (ب).
(٤) ساقطة من (هـ).

لأنّهم وإن تنازعُوا في أن ثَمَّ حكماً معيناً في نفس الأمر أم لا، فهم لا يتنازعون أن المجتهدَ يخرج عن عُهْدَةِ الاجتهادِ بما غلب على ظنه، وأدَّى إليه اجتهادُه، فالنزاعُ مِن هٰذا الوجه لفظي.

الثانية: المختارُ: القولُ بالتصويب، وإن كانَ بعض أخبارِ الآحاد يَدُلُّ على خلافه، كقوله عليه السَّلامُ: «لَقد حَكَمتَ فيهم بحُكم المَلِكِ»[1] ونحوه، لكن قد يمنع الاحتجاج بها في هٰذا الباب أو يتأول. وقد دَلَّ على التصويب أن المصلينَ إلى جهاتٍ عندَ اشتباه القبلة لا يُعِيدُون عندنا، وهي مِن فروع هٰذا الأصل، وساعدها النَّصُّ. وتحقيقُ القول بالتصويب ينبني على أصول:

أَحَدُهَا: أن الأدِلَّةَ الظنية إضافيةٌ، لا حقيقية[2] قطعيةٌ، أي: يكون الحديثُ مثلاً أو غيرُه دليلاً عند شخصٍ دونَ غيره، وإذا لم يكن الدليلُ حقيقياً في نفسه لم يكن له مطلوبٌ متعين في نفسه.

الثاني: ما سبق من أن عِلَلَ الشَّرْعِ أماراتٌ إضافية لا حقيقية[2]، كالكيلِ علة منصوبة على تحريمِ التفاضل عندَ أحمد وأبي حنيفة، والطعم عندَ الشافعي، والكلام كما سبق.

الثالثُ: أن الحُكْمَ قَبْلَ ظهوره للمجتهد[3] هو حُكْمٌ بالقوة لا بالفعلِ، وإنما يَصِيرُ حكماً بالفعلِ إذا غَلَبَ على ظنِّه بالاجتهاد، ومن زعم أنَّه قبل ذلك حُكْمٌ بالفعل غلط، وقال بالتعيينِ وعدمِ التصويب.

الرابع: أن الأحكامَ ـ كالحِلِّ والحُرمةِ ـ ليست من أوصافِ الذَّوات، حتَّى يستحيلَ أن يكونَ الشيء حلالاً حراماً، بل هي إضافيةٌ، فلا يستحيلُ ذلك بالإضافة إلى شخصين.

---

(١) تقدم تخريجه ص ٥٩١.

(٢) في (هـ): لا حقيقة.

(٣) ساقطة من (آ) و(ب).

الخامسُ: أن الأحكام أمورٌ وضعية لا ذاتية، فلا يمتنِعُ أن تكونَ تابعةً للظنون وإن اختلفت، وقد ظهر ذلك في حال الرُّخَصِ، ينقلِبُ الحرامُ مباحاً، ولو كان الحرامُ معنى ذاتياً لما تغيَّر.

السادس: أن أحكامَ الشرع لا قَاطِعَ عليها[1]، ولا يجوز الأمرُ بإصابة ما لا قاطِعَ عليه، إذ هو تكليفُ ما لا يُطاق، وهو وإن جاز، لٰكنه خلافُ الأصل.

السابعُ: قال الغزاليُّ: الحُكْمُ هُو التكليفُ بشرط بلوغِ المكلَّف، ولا تكليفَ عند الله عز وجل قبل ذلك، فلا حكم.

قلتُ: بتقدير صحة تعريف الحُكم بما ذكر، لا يمنع تعيين[2] الحكم عندَ الله عز وجل بعدَ البلوغ.

الثامن: قال: الخطأُ اسم قد يقال بالإضافة إلى ما وجب، وهو الخطأُ الحقيقي، وقد يُقَالُ بالإضافة إلى ما طلب، وهو مجاز.

قلتُ: معنى ذلك أن الخطأَ حقيقة، إنما يكون فيما إذا أخطأ الشخصُ ما وجب عليه فعلُه، أما إذا أخطأ ما طلبه ولم يجب بعد، فذلك خطأ مجازاً لا حقيقة، وخطأ المجتهدين من هٰذا الباب، لأن الحُكْمَ إنما يَجِبُ بعدَ ظهوره لهم بالاجتهاد، فهم[3] قَبْلَ ذلك طالبون له لا واجب عليهم.

قلتُ: إن كان هٰذا مجازاً شرعياً، أو اصطلاحياً بين الأصوليين، وإلا فالخطأُ في اللغة أعمُّ مما ذكر، لأنه نقيضُ الصَّوَابِ، والصوابُ يتعلَّق بما طلب وبما وجب جميعاً.

الثالثة: الفَرْقُ بين المسائل الاجتهادِيَّةِ والقطعية مُبهم، وقد حققتُه في كتاب «إبطال التحسين والتقبيح»، وأحسب أن الإشارَةَ إليه سبقت في أوائل

---

(١) هٰذا في المسائل الاجتهادية التي لا نص فيها، وإلا فكثير من أحكام الشرع عليها أدلة قطعية كالأعداد والمقادير الواردة في الكتاب، فإن دلالتها قطعية وثبوتها قطعي.

(٢) في (هـ): لا يمتنع تغيير.

(٣) في (آ): «فهو»، وهو خطأ.

هٰذا الشرحِ ، فبتقديرِ ذلك لا يَضُرُّ التأكيدُ بالإشارة إليه هاهنا. فأقولُ: القطعية ما وجب اعتقادُ الحكم فيها قطعاً، ولم يجز اعتقاد نقيضه ولا جوازه، وإن كان محتملاً. والاجتهادية[1] بخلافه، وذلك تابعٌ للدليل، فما دَلَّ عليه دَلِيلٌ قاطع لا يحتمل الخلافَ، أو احتمله احتمالاً ضعيفاً، لَيْسَ له مِن القوة ما يُعَوَّلُ عليه لأجله، فهو قطعي، وما دَلَّ عليه دليل ظني، يحتمِلُ النقيضَ احتمالاً قوياً، يُعذر فيه من صار إليه عقلاً وعرفاً؛ فهو اجتهادي.

وأحكامُ الشريعة بموجب هٰذا التقرير ثلاثة أقسام: لأنَّ الحكم، إما أن يستنِدَ إلى قاطعٍ، أو محتملاً احتمالاً يَسُوغُ التعويلُ عليه لبعده، فهو قاطِع، كمسألة وجود الصانعِ وتوحيدِه وقِدَمِه، وحدوثِ العالم، وإرسالِ الرُّسل، وما عُرِفَ من جِهتهم[2] من القَواطِعِ، كالبعث وأحكامِ المعاد.

وإما أن يستنِدَ إلى دليلٍ ظني يحتمل النقيضَ[3] احتمالاً قوياً، فهو اجتهاديٌّ، كأحكامِ الفروع الفقهية، وأكثرِ أصولِ الفقه. وإما أن يتردَّدَ الدليلُ بين القاطِعِ والظنيِّ، فيكونُ دونَ القاطع، وفوقَ الظني في القُوَّةِ، كبقية أحكامِ العقائد المختَلَفِ فيها بَيْنَ طوائف الأمة، مما اعتورتها الأدِلَّةُ والشبه من الطرفين، فهٰذه واسطةٌ بَيْنَ القطعي والاجتهادي، تبعاً لِدليلها في ذلك، والذي يُقطع به أن إلحاقَها بالاجتهاديات أولى، لأنَّ التكليف بالقطع ـ مع عدم دليل يفيده ـ تكليف ما لا يطاق، وهو وإن جاز، لكن وقوعه ممتنع أو نادر، والله تعالى أعلم.

---

(١) في (آ) و(ب): الاجتهادي.

(٢) تحرفت في (آ) و(ب) إلى: جهنم.

(٣) تحرفت في (آ) و(ب) إلى: التفويض.

الرابعةُ: إذا تَعَارَضَ دَليلانِ عند المجتَهِدِ، ولم يَتَرَجَّحْ أَحدُهما لَزِمَه التوقُّفُ، وهُو قولُ أكثر الحنفية والشافعية، وقال بَعْضُ الفئتين: يُخيّر بالأخذ بأيهما شاء.

لنا: إعمالُهما جمعاً بين النَّقيضَيْن، وإعمالُ أحدِهما من غير مُرجِّح تحكُّم، فتعيَّن التوقُّفُ على ظُهورِ المرجِّح.

قالوا: التوقفُ لا إلى غايةٍ تعطيلٌ، وربما لم يَقْبَل الحكمُ التأخيرَ، وإلى غايةٍ مجهولةٍ مُمتنعٌ، ومعلومةٍ لا يُمكنُ، إذْ ظُهورُ المرجِّح ليس إليه، فَتعيَّن التَّخييرُ، وقد وَرَدَ الشَّرعُ به، كتَخييرِ المُزكِّي بين أربعِ حِقاقٍ أو خمس بناتِ لَبون عن مئتين، وتخيُّرِ العامِّي أَحد المجتَهِدين، أو أَحد جُدرانِ الكَعبة، وفي خِصال الكفَّارة، ونحوها.

قلنا: يتوقَّفُ حتى يَظْهَر المرجِّحُ، ولا استحالةَ، كما يتوقَّفُ إذا لم يَجِدْ دليلاً ابتداءً، أو كتَعارُضِ البيِّنَتين.

والتخييرُ رافعٌ لحُكمِ كلٍّ منَ الدَّليلَيْن؛ والتَّخييرُ في الصُّوَر المذكورَةِ قامَ دليلُه، فلا يَلْحَق به ما لم يَقُمْ عليه دليلٌ.

* * *

تعارض دليلين لم يترجح أحدهما

المسألة «الرابعة: إذا تعارضَ دليلان عند المجتهد، ولم يترجَّحْ أحدُهما، لزمه التوقُّفُ، وهو قولُ أكثرِ الحنفية والشافعية، وقال بعضُ الفئتين» - يعني الطائفتين، الواحدة فئة -: «يُخير بالأخذ بأيهما شاء».

قلتُ: ذكر الغزالي بناء ذلك على التعيين والتصويبِ، فمن قال: المصيبُ واحد؛ قال: لا تعارض في أدلَّةِ الشرعِ من غير ترجيحٍ، وإنما هٰذا لِعجز المجتهد، فيلزمُه التوقف، أو الأخذُ بالاحتياطِ، أو تقليد مجتهد آخر عَثَر على الترجيحِ.

أما المصوِّبة، فقال بَعْضُهم: يتوقَّفُ، وقال القاضي منهم: يتخيَّرُ.

قوله: «لنا:» إلى آخره[1]. هٰذه حجةُ التوقف. وتقريرُها: أن الدليلين إذا تعارضا، فإمَّا أن يُعمِلَهُمَا، أي: يعمل بهما جميعاً، أو يُعْمِل أحدَهما. والأول يُوجب الجمعَ بين النقيضين؛ النفي والإثباتِ، والتحليلِ والتحريم، وهو باطِلٌ، والثاني ترجيحٌ بلا مرجح، وهو تحكم، «فتعيَّنَ التوقف[2] على ظهورِ المرجِّح».

ويَرِدُ على هٰذا الدليل[3] أن القِسْمَةَ فيه غَيْرُ حاصرة، إذ بقي قسمان آخران:

أحدهما: إهمالُ الدليلين، والرجوعُ إلى ما قَبْلَ الشرع.

والثاني: التخييرُ بينهما، وهُوَ مدَّعى الخصم، والقسمان لم يتعرض فيه لهما.

قوله: «قالوا:»، إلى آخره[1]. هذه حجة أصحاب التخيير، وهي من وجهين:

أَحَدُهُما: أن التوقفَ إما أن يكونَ لا إلى غاية، أو إلى غاية، والأوَّل باطل، لأنَّ «التوقفَ لا إلى غاية تعطيلٌ» للواقعة عن حكم، وربما لم يكن الحُكْمُ قابلاً للتأخير، والثاني أيضاً باطل، لأن غايةَ التوقف إما مجهولةٌ أو معلومةٌ، والأوَّلُ ممتنع، لأنه يوقع الجهالةَ في أحكامِ الشرع، وليس شأنها ذلك، والثاني باطلٌ أيضاً، لأن ظهورَ المرجِّح [4]ليس إلى المجتهد[4]، فلا يَصِحُّ أن تكونَ غايةُ التوقف معلومة، وإذا انتفى التوقفُ إلى غاية أو إلى غير

---

(١) ذكر هنا في (هـ) عبارة «المختصر» بتمامها.
(٢) في (هـ): الوقف.
(٣) ساقطة من (آ).
(٤ - ٤) ساقط من (آ).

غاية؛ تعيَّن التخييرُ، وهو أن يعمل بأيِّ الدليلين شاء[1].

الوجهُ الثاني: أن الشرعَ قد ورد بالتخيير، فينبغي أن لا يَكُونَ ممتنعاً هاهنا.

أما ورودُ الشرع به، ففي صور:

منها: أن المُزَكِّي إذا كان عنده مئتان من الإبل، خُيِّرَ بين أن يُخرِجَ عنها أربعَ حِقاق، أو خمس بنات لَبون؛ على حساب في كُلِّ أربعين بنتُ لبون، وفي كُلِّ خمسين حِقةٌ. فقد وجد مقتضى إخراج الحِقاق وبنات اللَّبُون.

ومنها: أن العامِيَّ إذا أفتاه مجتهدانِ، يُخيَّر بين قوليهما، أو إذا وَجد مجتهدين يُخيَّرُ بَيْنَ[2] استفتاءِ أيِّهما شاء.

ومنها: أن المُصَلِّي عند الكعبة يتخيَّر في استقبال أيِّ جدرانها شاء.

ومنها: في خِصال الكفارة يتخيَّر بين العِتق والإطعام والصيام. ونحو هذه الصور مِن صور التخيير واقع في الشرع.

وأما أنَّه ينبغي أن لا يمتنع التخييرُ هاهنا، فلأنها صُوَرٌ[3] شرعية، فجاز التخييرُ فيها كسائرِ صور الشرع التخييرية.

قوله: «قلنا: »، إلى آخره[4]. هٰذا جوابُ عن الوجه الأول.

وتقريرُه: أنَّا لا نُسَلِّمُ أنَّه إذا امتنع التوقفُ تعيَّن التخييرُ، بل «يتوقَّفُ حَتَّى يظهرَ» له «المرجِّحُ، ولا استحالة» في ذلك، «كما يتوقَّفُ إذا لم يجد دليلاً ابتداءً» حتى يَجِدَ دليلاً، كما[5] يتوقَّف عند تعارض البينتين على المرجح.

أما «التخييرُ» فإنه «رافع لِحكم كل» واحد «من الدليلين»، فلا يجوزُ، إذ

---

(١) ساقطة من (آ) و(هـ).

(٢) ساقطة من (ب).

(٣) في (هـ): فلأنه صورة.

(٤) ذكر هنا في (هـ) عبارة «المختصر» بتمامها.

(٥) في (ب) و(هـ): وكما.

حُكْمُ أحدهما[1] الإثبات المعيَّن، وحُكْمُ الآخر النفيُ المعيّن، والتخيير رافعٌ لكل منهما، كالجمعِ بينهما لو تصوّر، وحيث يتصور.

قلتُ: وحاصِلُ هٰذا الجواب التزامُ التوقف إلى غايةٍ مجهولة، لأنَّه معنى التوقف إلى ظهورِ المرجِّح.

٢٦٥ قوله: «والتخيير في الصُّورِ المذكورة». هذا جوابُ الوجه الثاني، وهو أنَّ «التخييرَ في الصُّورِ المذكورة قام دليلُه» شرعاً، والتخييرُ في مَحَلِّ النزاعِ لم يقم دليلُه شرعاً، فلا يَصِحُّ إلحاقُه به، والله تعالى أعلم بالصواب.

(١) في (آ): «إحداهما»، وهو خطأ.

الخامسةُ: ليس للمجتَهد أن يَقولَ في مسألةٍ قَولَيْن في وقتٍ واحدٍ عند الجمهورِ، وفَعَلَه الشافعيُّ في مواضعَ.

منها: قوله في المستَرسِل من اللحيةِ قولانِ: وجوبُ الغسل، وعَدمُه.

لنا: إن كانا فاسِدَيْنِ وعَلِمَ، فالقولُ بهما حرامٌ، فلا قولَ أصلاً؛ أو أَحدُهما كذلك فلا قولَيْن، أو صَحيحَيْن فالقولُ بهما محالٌ لاستلزامهما تَضادَّ الكُلِّيِّ والجُزئِيِّ، وإن لم يَعلَم الفاسدَ فليس عالماً بحُكم المسألةِ، فلا قولَ لهُ فيها، فَيَلزَمُهُ التوقُّفُ، أو التخييرُ، وهو قولٌ واحدٌ لا قولَيْن.

وأحسنُ ما يُعتَذَرُ به عن الشافعي أنَّه تعارَضَ عندَه الدَّليلانِ، فقال بمُقتَضاهُما على شريطَةِ التَّرجيح، وما حُكِيَ عنه وعن غيره من القولَيْن والروايَتَيْنِ ففي وَقْتَين، ثم إنْ عُلِمَ آخرُهما فهو مذهبُه كالنَّاسخ، وإلا فَكَدَليلَين مُتعارِضَين، ولا تَأْرِيخ.

* * *

هل للمجتهد أن يقول قولين في مسألة واحدة

المسألة «الخامسة: ليس لِلمجتهد أن يقولَ في مسألة قولين في وقتٍ واحدٍ عندَ الجمهورِ، وفعله الشافعيُّ في مواضِعَ؛ منها قولُه: في المسترسل من اللحية قولان: وجوبُ الغسل وعدمه». ونقل الآمِديُّ وغيرُه أنَّ ذلك وقع منه في سبعِ عشرة مسألة.

قلتُ: ووقع ذلك من أحمد رضي الله عنه. قال أبو بكر في «زاد المسافر»: قال - يعني أحمد في رواية أبي الحارث -: إذا أخَّرتِ المرأةُ الصلاة إلى آخر وقتها، فحاضت قَبْلَ خروجِ الوقت، ففيه قولان؛ أَحَدُ القولين لا قضاءَ عليها، لأن لها أن تُؤَخِّرَ إلى آخرِ الوقت، والقولُ الآخر: إنَّ الصلاةَ قد وجبت عليها بدخولِ الوقت فعليها القضاءُ، وهو أعجبُ القولين[1] إليَّ.

(١) ساقطة من (هـ).

انتهى. قال عبد العزيز: وبهٰذا أقول.

قوله: «لنا:، إلى آخره»[1]. هذا توجيه لبطلان إطلاق[2] القولين في وقت واحد، وردٌّ على مَنْ رُبما يُجيزه.

وتقريرُه: أن القولينِ المذكورَيْنِ إمَّا أن يكونا فاسِدَيْنِ، أو أحدهما، أو صحيحينِ، فإن كانا فاسِدَيْنِ، أو أحدهما؛ فإمَّا أن يَعلم بالفساد أو لا، فإن عَلِمَ بفسادِهما، فالقولُ بهما حرام، إذ لا قولَ له في المسألة أصلاً، إذ لا يسمع مِن قوله وقول غيره إلا الصحيحُ، دونَ الفاسد، وكذلك إن كان الفاسدُ أحدَهما، وعلم به، «فلا قولين»، بل هو قولٌ واحد، وإن لم يعلم الفاسِدَ مِن قوليه، سواء كان الفاسِد أحدهما أو كلاهما «فليس عالماً بِحُكْمِ المسألةِ، فلا قَوْلَ له فيها، فيلزمه التوقفُ أو التخيير»، وكل واحد مِن التوقف أو التخيير «قولٌ واحد لا قولين»، وإن كانا صحيحَيْنِ، فالقولُ بهما محال لاستلزامِهِما التضاد الكلي أو الجزئي.

الإشارةُ بهٰذا إلى الأقوال المتقابلة بالنفي والإثبات، والوسائط التفصيلية بينهما، ففي الأقوالِ المتقابلة يلزمُ التضاد الكلي، وفي بعضِها مع الوسائط التفصيلية يلزم التضاد الجزئيُّ.

مثالُه: أن عن أحمد في إخراجِ الزكاة عن بلدها إلى مسافة القصرِ ثلاثة أقوال: النفي، والإثبات، والثالث: يجوزُ إلى الثغور دونَ غيرها، فلو فرضنا أنه قال في هذه المسألة: يجوزُ ولا يجوز[3] في وقتٍ واحد؛ لكان هٰذا تضاداً كلياً، بمعنى أن الجوازَ[4] الكلي في جميعِ أفراد الزكاة وأماكن إخراجها[5]

(١) ذكر هنا في (هـ) عبارة «المختصر» بتمامها.
(٢) ساقطة من (هـ).
(٣) في (ب): تجوز ولا تجوز.
(٤) في (آ) و(ب): التضاد.
(٥) في (آ): أفرادها.

قابل المنع الكلي في ذلك. ولو قال: لا يجوز، ويجوزُ إلى الثغور خاصةً؛ لكان هذا تضاداً جزئياً؛ بمعنى أن المنعَ الكلي في جميعِ أفراد الزكاة قابل الجواز الجزئي في بعضِ أفرادِ الزكاة، بالإضافة إلى بعض أماكنِ إخراجها وهي الثُّغور. وهذا اصطلاح[1] لي ذكرتُه، فإن كان ظاهراً أو معروفاً، وإلا فقد بينتُه، والأحكام المتقابلة ووسائطها كثيرة في كلام الأئمة، وتلك الوسائطُ راجعة في الأكثر إلى قياس الشبه كما سبق.

وقد وقع تقريرُ هٰذا الدليل على خلاف ترتيبه في «المختصر»، إذ هو فيه على هٰذا المثال: إن كان القولان فاسِدَيْن، وعلم المجتهدُ فسادَهُما، فالقولُ بهما حرام، فلا قَوْلَ له أصلاً، وإن كان الفاسِدُ أحدهما فكذلك، أي: فالقولُ به حرام، فلا قولين، بل هو قولٌ واحد صحيح، ولا عِبرة بالفاسد، وإن كانا صحيحين، فالقولُ بهما محالٌ لاستلزامهما التضادَ المذكورَ، وإن لم يعلم الفاسدَ، أي: إن[2] لم يعلم بفسادهما أو فسادِ أحدهما، فليس عالماً بِحُكْمِ المسألة، فلا قولَ له فيها، فيلزمه التوقفُ أو التخييرُ، وهو قولٌ واحد لا قولين.

قوله: «وأحسن ما يُعتذر به عن الشافعي أنه تعارض عنده الدليلان»، يعني دليلا القولين في المسألة، «فقال بمقتضاهما»، أي: أطلق القول بذلك «على شريطة الترجيح»، أي: بشرطِ أن ينظر[3] فيهما بَعْدُ، فيُرجِّح ما ظهر رجحانُه. واتَّفق أنه مات ـ رضي الله عنه ـ قبل أن يرجح المسائل السبعَ عشرة المذكورة.

قال القرافيُّ: إن قيل: كيف يتصوَّر أن يقولَ المجتهد في المسألة قولان؛ مع أنه لا يتصور عنده الرجحان؟ قيل: معناه أنه أشار إلى[2] أنهما احتمالان يُمْكِنُ أن يقولَ بِكُلِّ واحدٍ منهما عالم، لِتقاربهما من الحق، أو

---

(١) في (ب) و(هـ): إصلاح.

(٢) ساقطة من (هـ).

(٣) تحرفت في (هـ) إلى: يظهر.

إلى[1] أنهما قولان للعلماء.

قال الآمِدِيُّ: إن ذكرَ القولين بطريق الحكاية عن غيره، فليس ذلك قولاً له، وإن كان بطريق الاعتقاد لهما معاً؛ فهو محالٌ، وإن كان بطريق التخيير بينهما كخِصال الكفارة؛ فهو قولٌ واحِدٌ لا أقوال. وهٰذا موضعه عند ذِكرِ دليلِ المسألة، لكني استدركتُه هاهنا، وإن كان قد سبق معناه.

قلتُ: والقولانِ اللذان حكيناهما[2] عن أحمد، الظاهر أنَّهما قولان له، أطلق القولَ بهما على شريطة الترجيح، وقد عَقَّبهما به حيث قال: وهٰذا أعجبُ القولين إليَّ، وحكايته لهما عن العلماء خلاف الظاهر، لِوجهين:

أَحَدُهُما: أن الأصلَ إضافةُ الكلام إلى مَنْ صدر منه.

الثاني: لو حكاهما عن غيره، لبين ذلك، حذراً من التلبيس على السامع، وتردده بين أَنَّ هٰذا مذهبُه[3] أو غيره.

قوله: «وما حكي عنه»، أي: عن الشافعي وغيره من الأئمة ـ رضي الله عنهم ـ «مِن القولين» للشافعي «والروايتين» عن أحمد وغيره، فإنما كان ذلك في وقتين، لا في وقتٍ واحد، وذلك لا تَنَاقُضَ فيه، لأنَّ المجتهدَ تابع لِظهور الدليل عنده، وذلك يختلِفُ، فتارةً يظهر وتارةً لا يظهر، فتختلِفُ أقوالُه في الأوقاتِ لذلك، كما تختلِفُ نصوصُ صاحبِ الشرع باختلاف المصالح أو الوحي أو الاجتهاد، وكثيراً ما يقولُ أحمد رضي الله عنه: كنتُ أقول كذا ثم تركتُه، أو جَبُنْتُ عنه، كقوله في المتيمم يَجِدُ الماءَ في الصلاة: كنتُ أقول: يمضي في صلاته، ثم تدبَّرتُ فإذا أكثرُ الأحاديث على أنه يخرج. وقوله: كنتُ أقول: إن من قال بخلق القرآن لا يَكفر، ثم نظرتُ فإذا القرآنُ مِنْ عِلْمِ الله،

---

(١) ساقطة من (هـ).

(٢) في (ب): حكاهما.

(٣) في (هـ): «مذهب»، وهو خطأ.

ومن زعم أن علم الله(١) مخلوقٌ، فهو كافر. وهذا شبيه بقولِ الشارع: «كُنتُ نَهَيْتُكُم عَن زِيارَة القُبورِ، فَزُورُوهَا»(٢) «كُنْتُ رَخَّصْتُ لكم في جُلودِ المَيْتَةِ، فإذا أَتاكُم كِتابي هٰذا، فلا تَنتَفِعوا من المَيتة بإهابٍ ولا عَصبٍ»(٣)، غَيْرَ أن الفرق بين رجوعِ الشارع عن قوله، والأئمةِ عن أقوالهم: أن رجوعَ الأئمة لِظهور الخطأ لهم، بخلاف الشارع، فإنه معصومٌ من الخطأ، فرجوعُه لاختلاف المصالح لا للخطأ، إلا على رأي من يُجيزه في اجتهادِ النبي عليه الصَّلاةُ والسلام، ويُجيز وقوعَه منه، فيكون رجوعُه عنه كرجوعِ الأئمة عن أقوالهم. ولعلَّ قولَه عليه السَّلامُ لبعض أصحابه: «إنْ وَجدتُم فُلاناً وَفُلاناً فَحرِّقُوهُما» ثم دعا بهم فقال: «إن وَجدتُّموهُما فاقتُلوهما ولا تُحرِّقُوهما، فإنَّه لا يعذِّب بالنارِ إلاّ رَبُّها»(٤) مِن هٰذا البابِ إن لم يحمل على ترك الأولى.

قوله: «ثم إنْ عُلِمَ آخِرهما، فهو مذهبُه كالناسخ». أي: إذا أطلق المجتهدُ قولين في وقتين؛ فإن عُلِمَ آخِرُ القولين، فهو مذهبُه دونَ الأول، فلا يجوز بعد رجوعه عنه أن يُفتي به، ولا يُقلد فيه، ولا يُعد من الشريعة، كالناسخِ(٥) والمنسوخ في كلام الشارعِ، ويبقى(٦) العملُ على الناسخ المتأخر ويترك المنسوخ المتقدم مِن جهةِ العملِ به، لأن نصوصَ الأئمة بالإضافة إلى

---

(١) في (آ) و(ب): أن القرآن.

(٢) تقدم تخريجه في ٣٤٢/٢.

(٣) تقدم تخريجه في ٣٤٢/٢.

(٤) أخرجه سعيد بن منصور (٢٦٤٥)، وابن أبي شيبة ٣٨٩/١٢، والدارمي ٢٢٢/٢، وأحمد ٣٠٧/٢ و٣٣٨ و٤٥٣، والبخاري (٢٩٥٤) و(٣٠١٦)، وأبو داود (٢٦٧٤) والبيهقي ٧١/٩ من حديث أبي هريرة.

وأخرجه سعيد بن منصور (٢٦٤٣)، وعبد الرزاق (٩٤١٨)، وأبو داود (٢٦٧٣) والبيهقي ٧٢/٩ من حديث حمزة بن عمرو الأسلمي.

وأخرجه سعيد بن منصور (٢٦٤٤) عن الحسن مرسلاً.

(٥) تحرفت في (هـ) إلى: كالماسح.

(٦) في (ب): وينفي.

مقلِّديهم؛ كنصوصِ الشارع بالإضافة إلى الأئمة.

فإن قيل: إذا كانَ القولُ القديمُ المرجوعُ عنه لا يُعَدُّ من الشريعة بعد الرجوع عنه، فما الفائدةُ في تدوينِ الفقهاء للأقوال القديمة عن أئمتهم؟ حتى ربما نُقِلَ عن أحدهم في المسألة الواحدةِ القولان والثلاثةُ كثيراً، والأربعة؛ كما في بَيِّنَة[1] الداخل والخارج عن أحمد، والستة؛ كما في مسألة متروكِ التَّسمية عنه، ونُقِلَ عنه أكثرُ من ذلك.

قيل: قد كان القياسُ أن لا تُدَوَّنَ تلك الأقوالُ، وهو أقربُ إلى ضبط الشرع، إذ ما لا عمل عليه لا حاجَةَ إليه، فتدوينُه تَعَبٌ محض، لكنها دُوِّنَتْ لِفائدةٍ أُخرى، وهي التنبيهُ على مدارك الأحكام واختلاف القرائح والآراء، وأن تِلْكَ الأقوالَ قد أدَّى إليها اجتهادُ [2]المجتهدين في وقت من الأوقاتِ، وذلك مؤثِّر في تقريب الترقي إلى رُتبةِ الاجتهاد[2] المطلقِ أو المقيَّد، فإنَّ المتأخر إذا نظر إلى مآخذ المتقدِّمين نظر فيها، وقابل بينها[3]، فاستخرج منها فوائدَ، وربما ظهر له مِن مجموعها ترجيحُ بعضها، وذلك من المطالب المُهِمَّةِ، فهٰذه فائدة تدوين الأقوالِ القديمةِ عن الأئمة، وهي عامة. وثَمَّ فائدةٌ خاصة بمذهب أحمد، وما كان مثلَه، وذلك أن بعضَ الأئمة، كالشافعي ونحوه نَصُّوا على الصحيح مِن مذهبهم، إذ العملُ من مذهب الشافعي على القولِ الجديد، وهو الذي قاله بمصر، وصَنَّفَ فيه الكتبَ كالأُم ونحوه. ويقال: إنه لم يَبْقَ مِن مذهبه شيء لم يَنُصَّ على الصحيح منه إلا سَبْعَ عشرة مسألة، تعارضت فيها الأدِلَّةُ، واخْتُرِمَ قبل أن يُحَقِّقَ النظرَ فيها، بخلافِ الإمام أحمد ونحوه، فإنه كان لا يرى تدوينَ الرأي، بل هَمُّهُ الحديثُ وجمعُه، وما يتعلَّق به، وإنما نَقَلَ

٢٦٦

(١) في (آ): مسألة.

(٢ - ٢) ساقط من (ب).

(٣) تحرفت في (هـ) إلى: بينهما.

المنصوصَ عنه أصحابُه تلقياً مِن فيه، من أجوبته في سؤالاته وفتاويه، فَكُلُّ من روى منهم عنه شيئاً دَوَّنه، وعرف به كمسائلِ أبي داود، وحربٍ الكرماني، ومسائل حنبل، وابنيه صالح، وعبدِ الله، وإسحاقَ بن منصور، والمَرُّوذِي، وغيرِهم ممن ذكرهم أبو بكر في أول «زاد المسافر» وهُمْ كثير، وروى عنه أكثرُ منهم، ثم انتدب لجمع ذلك أبو بكر الخلَّال[1] في «جامعه الكبير»، ثم تلميذه أبو بكر في «زاد المسافر»، فحوى الكتابان علماً جماً مِن علم الإمامِ أحمد رضي الله عنه، من غير أن يُعلم منه في آخرِ حياته الإخبار بصحيح مذهبه في تلك الفروع، غير أن الخلالَ يقول في بعضِ المسائل: هذا قولٌ قديمٌ لأحمد رجع عنه، لكن ذلك يسيرٌ بالنسبة إلى ما لم يُعْلَمْ حالُه منها، ونحن لا يَصِحُّ لنا أن نَجْزِمَ بمذهب إمامٍ حَتَّى نعلم أنه آخرُ ما دوَّنه من تصانيفه ومات عنه، أو أنه نصَّ عليه ساعة موته، ولا سبيلَ لنا إلى ذلك في مذهب أحمد، والتصحيحُ الذي فيه، إنما هو من اجتهاد أصحابه بَعْدَهُ، كابنِ حامد، والقاضي وأصحابه، ومن المتأخرين الشيخ أبو محمد المقدسي رحمة الله عليهم أجمعين، لكن هٰؤلاء بالغين ما بلغوا، لا يحصل[2] الوثوقُ من تصحيحهم لمذهب أحمد، كما يَحْصُلُ مِن تصحيحه هو لمذهبه قطعاً، فمن فرضناه جاء بعد هٰؤلاء، وبلغ من العلم درجَتهم أو قاربهم، جاز له أن يتصرَّفَ في الأقوالِ المنقولة عن صاحب المذهب كتصرُّفهم، ويُصَحِّح منها ما أدَّى[3] اجتهادُه إليه، وافقهم أو خالفهم، وعمل بذلك وأفتى. وفي عصرنا مِن هٰذا القبيلِ شيخُنا الإمامُ العالِمُ

---

(١) في (ب) و(هـ): «أبو بكر عبد العزيز الخلال»، وهو خطأ. فصاحب «الجامع في الفقه» هو أبو بكر أحمد بن محمد بن هارون الخلال، المتوفى سنة (٣١١) هـ. وعبد العزيز: هو تلميذه، ويعرف بغلام الخلال، واسمه عبد العزيز بن جعفر بن أحمد بن يَزْداد، صاحب كتاب «زاد المسافر» توفي سنة (٣٦٣) هـ. انظر «سير أعلام النبلاء» ٢٩٧/١٤.

(٢) في (ب) وهامش (آ): لا يصلح.

(٣) في (هـ): ما إذا أدى.

العلامة تقيُّ الدين أبو العباس أحمدُ ابن تيمية الحراني حرسه الله تعالى، فإنَّه لا يتوقَّفُ في الفُتيا على ما صححه الأصحابُ من المذهب، بل يَعْمَلُ ويُفتي بما قام عليه الدليلُ عنده، فتكونُ هذه فائدةً خاصة بمذهب أحمد، وما كان مثلَه لِتدوين نصوصه ونقلها، والله تعالى أعلم بالصواب.

السادسةُ: يجوزُ للعامِّي تقليدُ المجتهِدِ، ولا يجوزُ ذلك لمجتهدٍ اجتَهَد وظنَّ الحُكْمَ، اتِّفاقاً فيهما، أمّا مَن لم يَجْتَهِدْ ويُمكِنه معرفةُ الحكمِ بنفسِهِ بالقوة القريبة من الفِعلِ لأهليَّتِهِ للاجتهادِ، فلا يجوزُ له أيضاً مُطلقاً؛ خلافاً للظَّاهريَّةِ.

وقِيل: يَجوزُ مَعَ ضِيقِ الوَقتِ، وقيلَ: ليَعمَلَ لا ليُفْتي، وقيل: لمن هو أَعلَمُ منه، وقيل: منَ الصَّحابةِ.

لنا: مجتهدٌ فلا يُقلِّدُ، كما لو اجْتَهَدَ فظَنَّ الحُكْمَ، ولأنَّه ربَّما اعتَقَدَ خَطَأَ غيرِه لو اجْتَهَدَ، فكيف يَعمَلُ بما يَعتَقِدُ خَطَأَهُ، نَعمْ، لَه أن يَنقُلَ مذْهَبَ غيرِه للمُسْتَفتي، ولا يُفتي هو بتَقليدِ أحدٍ.

* * *

هل يجوز للمجتهد تقليدغيره؟

المسألة «السادسة: يجوزُ للعاميِّ تقليدُ المجتهد[1] ولا يجوزُ ذلك لمجتهدٍ اجتهد، وظنَّ الحكم، اتفاقاً فيهما»، أي: في الصُّورتين المذكورتين. أي: أن العامي يجوز له تقليدُ المجتهد بالاتفاق، وأن[2] المجتهد إذا اجتهد وغلب على ظنه أن الحكمَ كذا لا يجوزُ تقليدُ غيره بالاتفاق أيضاً، أي: لا خلافَ في ذلك. «أما من لم يجتهد» في الحكم بعد، وهو متمكن من معرفته بنفسه «بالقوة القريبة من الفعل»، لِكونه أهلاً للاجتهاد، «فلا يجوزُ له» تقليدُ غيره «أيضاً مطلقاً»؛ لا[3] لأعْلَمَ مِنْه ولا لِغيره؛ لا مِن الصحابة رضي الله عنهم ولا غيرهم؛ لا للعمل ولا للفتيا؛ لا مع ضيقِ الوقت ولا سعته. هذا فائدةُ قوله: «مطلقاً، خلافاً للظاهرية».

(١) في (هـ) زيادة: بالاتفاق.
(٢) في (آ): دون.
(٣) ساقطة من (ب).

قلت: هٰذا عن الظاهرية، لا أعلم الآنَ من أين نقلتُه في «المختصر»، ولم أره في «الروضة»، ولا أحسبه إلا وهماً ممن نقلَه[1] عنه، أو في النسخة التي كان منها الاختصارُ، فإن الظاهرية أَشَدُّ الناسِ في منع التقليد لغيرِ ظواهرِ الشرع.

«وقيل: يجوزُ» ـ يعني التقليد ـ لهٰذا المجتهد المذكور «مع ضيق الوقت» عن معرفة الحكم باجتهاده، مثل أن ضاق وقتُ الصلاة، وقد أشكل عليه بعضُ شروطها وأركانها، بحيث لو أخَّرها لِيستوفي النظر في ذلك فات وقتُها؛ جاز له أن يُقَلِّدَ بعضَ الأئمة في ذلك.

«وقيل»: يجوزُ له[2] التقليدُ «لِيعمل» به، «لا ليفتي» به ـ يعني فيما يَخُصُّهُ دونَ ما يتعلَّق به حُكْمُ غيره ـ وهو قولُ بعضِ العراقيين.

«وقيل»: يجوزُ له التقليدُ «لمن هو أعلمُ[3] منه» من الصحابة أو غيرهم، دون غيره، وهو قولُ محمد بن الحسن.

«وقيل»: يجوزُ تقليدُ غيرِه «من الصحابة» دونَ غيرهم.

وذكر الآمِدِيُّ أقوالاً وتفاصيلَ أذكرها تكملةً، فقال:

المجتهدُ إذا اجتهد في مسألة، وأداه اجتهادُه إلى حُكم؛ لا يجوزُ له تقليدُ غيره في مقابل ذلك الحُكْمِ بالاتفاق، وإن لم يَكُنْ قد اجتهدَ فيها، قال الجُبَّائِيُّ: الأولى له أن يجتهد، مع جواز التقليدِ فيها لِواحد من الصحابة، إذا ترجَّحَ في نظره على غيره، وإلا، فله تقليدُ من شاء منهم، ولا يُقلد غيرَ الصحابي، وبه قال الشافعيُّ في رسالته القديمةِ، ومنهم مَنْ جَوَّزَ تقليدَه للتابعي أيضاً دونَ مَن بَعده[4].

---

(١) في (هـ): أنقله.

(٢) ساقطة من (آ) و(ب).

(٣) تحرفت في (هـ) إلى: أعم.

(٤) في (آ): دون غيره.

وقال محمدُ بنُ الحسن: يجوزُ تقليدُ(١) العالم لمن هو أعلمُ منه، وسواء كان مِن الصحابة وغيرهم.

وقال ابنُ سريج: يجوزُ تقليدُ العالم لمن هو أعلمُ منه، إذا تَعَذَّرَ عليه وجهُ الاجتهاد.

وقال أحمدُ، وإسحاقُ بن راهويه، وسفيان الثوريُّ: يجوزُ تقليدُ العالم لِلعالم مطلقاً.

(٢وعن أبي حنيفة في ذلك روايتان.

وقال بعضُ العراقيين: يجوزُ تقليدُ العالم لِلعالم٢) فيما يُفتي به. ومِن هٰؤلاءِ من خَصَّصَ ذلك بما يفوتُ وقتُه لو اشتغل بالاجتهاد.

وذهب القاضي أبو بكر، وأكثرُ الفقهاء إلى منع تقليدِ العالم للعالم مطلقاً، قال: وهو المختارُ.

قلت: ما حَكاه عن أحمد، من جواز تقليد العالم لِلعالم مطلقاً غيرُ معروفٍ عندنا، وإنما المشهورُ عنه الأخذُ بقول الصحابي لا تقليداً له، بل بنوع استدلالٍ، كما سبق في موضعه. هذا ما أردنا حكايتَه من الأقوال في المسألة.

عُدنا إلى الكلام على أدلتها:

قوله: «لنا: مجتهد فلا يقلد». أي: لنا على أن المجتهدَ لا يُقلد غيره وجهان:

أحدُهما: القياسُ على ما لو اجتهد، وظَنَّ الحكم، لأن الكلامَ في مجتهد لم يجتهد بالفعلِ، فنقولُ: هٰذا مجتهد، فلا يجوزُ له تقليدُ غيره، «كما لو اجتهد وظَنَّ الحكم»، فإنَّه لا يجوزُ له تقليدُ غيره اتفاقاً، كذلك هاهنا، والجامعُ بينهما أهليةُ الاجتهاد، ولا أثر للفرقِ بينهما، بأن ذٰلِك قد اجتهد

(١) ساقطة من (آ).

(١ - ٢) ساقط من (هـ).

بالفعل، وظنِّ الحكم، بخلاف هٰذا، لأن ذلك تفاوتٌ يسير، لأن تحصيل ظنِّ الحكمِ على هٰذا يسيرٌ، بأن يجتهد كما اجتهد غيرُه.

الوجه الثاني: أنه ربما اجتهد، فتبين له خطأ من قلَّده. وحينئذ كيف يجوزُ أن «يعمل بما يعتقد خطأه؟» وَلِقائل أن يَقُولَ: إنا إذا جَوَّزْنَا له تقليدَ ذلك[1] الغيرِ، فإنما ذلك بشرط أن لا يُوجَدَ منه اجتهادٌ في ذٰلك الحكم بنفسه، فإنْ وُجِدَ منه اجتهادٌ تَعيَّنَ ما صار إليه اجتهادُه وسَقَطَ التقليدُ، كواجدِ الماء بَعْدَ التيمم وسائر المبدلات بعد أبدالها.

قوله: «نعم» أي[2]: لا يجوزُ للمجتهد أن يُقَلِّدَ غيرَه. «نعم له أن يَنْقُلَ مذهبَ غيره للمستفتي»، إرشاداً له إليه، «ولا يُفتي هو بتقليد أحد».

(١) ساقطة من (هـ).
(٢) تحرفت في (هـ) إلى: أن.

قالوا: قوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ وهذا لا يَعلَمُ ﴿وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ وهمُ العلماءُ، ولأنَّ الأصلَ جوازُ التَّقليدِ، تُرك في من اجْتَهَد لظُهورِ الحقِّ له بالفِعْلِ ؛ فمَنْ عداهُ على الأَصْلِ.

قلنا: المراد بقوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا﴾: العامة، ولا نُسلِّم أنه لا يَعلَم، بل يَعلَم بالقوة القَرِيبةِ بخلاف العامِّيِّ، وأُولُو الأَمرِ: الولاةُ، وإن سُلِّمَ أنهم العلماءُ فجوابُه ما ذُكر، ثم هو مُعارَضٌ بعموم: ﴿فاعتَبِرُوا﴾ ﴿أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرآنَ﴾ وقوله: ﴿لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ﴾ وهذا حثٌّ على الاستِنْباطِ.

والتدبُّرُ تُرِك في العامِّي لعَدَمِ أهليَّتِه، فبَقِي غيرُه على مقتضاهُ، ووجهُ بقيةِ التَّفاصيل ظاهرٌ، ودليلُ ضَعفِها عمومُ الدليلِ.

* * *

قوله: «قالوا:»، يعني من جوز التقليد احتجوا بوجوه:

أحدُها: قوله تعالى: ﴿فاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُم لا تَعْلَمُون﴾ [النحل: ٤٣]. «وهذا» وإن كان أهلاً للاجتهاد، لكنه «لا يعلم» هذا الحكم الخاص، فيتناوله عمومُ هذا النص، فجاز له التقليدُ كالعامي.

الوجه الثاني: قولُه تعالى: ﴿أَطيعُوا اللهَ وأَطِيعُوا الرسُولَ وأُولي الأَمْرِ مِنْكُم﴾ [النساء: ٥٩]، «وهُمُ العلماء»، أمر بطاعتهم، وذلك بتقليدهم فيما يُخبرون به عن الشرع، والخطابُ للمؤمنين، وهو يتناولُ هذا المجتهدَ وغيرَه.

الوجهُ الثالثُ: «أن الأصلَ جوازُ التقليد»، لامتناعِ حصولِ أدواتِ[1] الاجتهادِ في كُلِّ أحدٍ عادة، «ترك» ذلك «في مَن اجتهد» وظَنَّ الحكمَ، «لظهور الحقِّ له بالفعل، فمن عداه» يبقى «على الأصلِ» وهو جواز التقليدِ، فثبت

(١) تحرفت في (ب) إلى: ذوات.

بهذه الوجوه أنَّ هٰذا المجتهدَ المذكورَ يجوزُ له التقليدُ.

قوله: «قلنا: »، إلى آخره[1]. هٰذا جوابُ الوجوه المذكورة. أما قولُه عز وجل: ﴿فاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾، فالمأمور بالسؤال هُمُ «العامَّةُ»، بدليل قوله عز وجل: ﴿إِنْ كُنْتُم لا تَعْلَمُون﴾، ولا نسلِّمُ أنَّ هٰذا لا يعلم بل هو يعلم الحكم[2] «بالقوَّةِ القريبة» من الفعل، لأن الفرضَ أنه مجتهد، «بخلاف العامي»؛ فإنه لا سبيلَ له إلى معرفة الحكم بالاجتهاد.

وأما قولُه عز وجل: ﴿وأُولي الأَمْرِ مِنْكُم﴾ [النساء: ٥٩] فلا نُسَلِّمُ أنهم العلماءُ، بل هُمُ «الولاة»، لأن ذلك هو المتبادَرُ من لفظ: ﴿أُولي الأمر﴾ بدليل قوله تعالى: ﴿ولو رَدُّوْهُ إِلَى الرسُولِ وإلىٰ أُولي الأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الذينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُم﴾[3] [النساء: ٨٣] ، ولو كانَ أولو الأمر هاهنا العلماء لم يستقم، إذ لا قولَ لأحدٍ مع رسولِ الله ﷺ، والفرضُ أنَّه عز وجل لاَمَهُمْ على تركِ الرَّدِّ إلى الرسول وإلى أولي الأمرِ منهم، وهم أمراؤهم ورؤساؤهم الذين التزموا طاعتَهم.

وإن سلمنا أن أولي الأمر هُم[2] العلماءُ، «فجوابه ما ذكر»، يعني في الجواب عن الوجه الأول من أن المأمورَ بطاعة العلماء هُمُ العامةُ لا المجتهدون، «ثم هو معارض بعموم» قوله[4] عز وجل: ﴿فاعتَبِرُوا يا أُولي الأَبْصَارِ﴾ [الحشر: ٢] وقوله عز وجل: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ القُرآنَ أَمْ عَلىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُها﴾ [محمد: ٢٤] وقوله عز وجل: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إلى الرسُولِ وإلىٰ أُولي

---

(١) ذكر هنا في (هـ) عبارة «المختصر» بتمامها.

(٢) ساقطة من (هـ).

(٣) بل في النص دلالة على أن المراد بأولي الأمر هم العلماء، لأن الذي له قدرة الاستنباط هم العلماء دون الأمراء، إذ ليس كل أمير قادراً على الاستنباط والاجتهاد.

(٤) في (آ): بقوله.

الأَمْرِ مِنْهُم لَعَلِمَهُ الذين يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُم﴾ أمر بالاعتبار وهو الاجتهادُ، وحضّ على التدبر والاستنباط، وهو يدلُّ على (١وجوبه على العموم، «تُرك في العامي لعدم أهليته» ففي غيره يبقى على مُقتضاه في١) وجوب الاجتهاد وذلك يُعَارِضُ ما ذكرتم من دِلالة طاعة أولي الأمر على التقليد.

قوله: «الأصلُ جوازُ التقليد».

قلنا: لا نُسَلِّمُ، بل الأصلُ منعُه، لأنه أخذٌ بغير دليل.

قوله: لامتناعِ حصولِ أدواتِ الاجتهاد في كل أحدٍ عادةً[٢].

قلنا: لا نسلِّمُ أن هٰذا يُجيز التقليدَ. ثم الكلامُ فيمن حصَّل أدواتِ الاجتهاد.

قلتُ: هٰذه المسألة المتنازَعُ فيها واسطةٌ بين طرفين، فتجاذباها، وذلك لأنَّ العامي يُقَلِّدُ باتفاق، والمجتهد إذا ظَنَّ الحكم باجتهادٍ لا يقلد باتفاق.

أما المجتهدُ[٣] الذي لم يجتهد في الحكم، ويظهر له فهو متردد بين الطرفين، فبالنظر إلى أنه لم يحصل له ظنُّ الحكم يلحقُ بالعامي، وبالنظرِ إلى أن فيه أدوات الاجتهادِ، وهو قادرٌ على معرفة الحُكم بقوته القريبة مِن الفعل يلحق بالمجتهدِ الذي ظَنَّ الحكم في عدمِ جوازِ التقليد، ولا يخفى أنَّه به أشبه، وكذلك الكلامُ فيمن تمكَّن مِن الاجتهادِ في بعض المسائل دونَ بعض، كالنحوي في مسألةٍ نحوية، والمحدِّث في مسألة خبرية تتعلَّقُ بعلم أحوال الرواة، ونحو ذلك؛ هو محلُّ اجتهادٍ، وإلحاقه بالعامي أشبه بخلافِ المجتهد المستقل بمعرفة الحكم إذا اجتهدَ.

فحَصَلَ من هٰذا الباب أن المراتبَ أربع:

(١ - ١) ليس في (آ) و(ب).

(٢) هذا القول ورد في الشرح في بيان الوجه الثالث من أدلة مجوزي التقليد للمجتهد.

(٣) في (هـ): أما هذا المجتهد.

عامّي محض[1].

متمكّنٌ مِن الاجتهاد في البعضِ دونَ البعض.

مجتهد كامِلٌ لم يجتهد.

مجتهد[2] كامل اجتهد وظَنَّ الحكم.

فالطرفان قد عُرِفَ حُكمهما وهو أن العامي يُقَلِّدُ، والمجتهدَ بالفعل الظانَّ للحكم لا يُقلد، والمجتهدَ الكامل الذي لم يجتهد مختلَفٌ فيه، والأظهرُ أنه لا يُقلّد، ويلحق به مَنِ اجتهد بالفعل، ولم يظن الحُكْمَ لِتعارض الأدِلَّةِ أو غيره بطريقٍ أولى، والمتمكن مِن الاجتهادِ في البعض دونَ البعض الأشبهُ أنَّه يقلد، لأنَّه عامي من وجه، ويحتمل أن لا يُقلد، لأنه مجتهد مِن وجه، فهو مَحَلٌّ اجتهادٍ، وله مراتبُ متعددةٌ بحسب ما يتمكن مِن الاجتهادِ فيه من المسائل.

قوله: «ووجه بقيةِ التفاصيل ظاهر». يعني التفاصيل المذكورةَ في «المختصر» وكذا في غيره.

أما الفَرْقُ بين ضِيق الوقت وسَعته، فلأنَّ في تقليده مع ضيقِ الوقت تحصيلاً للعمل في وقته بقولِ مجتهدٍ ما، فهو أولى من إخلاءِ الوقت عن وظيفته لِتوقع ظهورِ الحُكم بالاجتهاد.

وأما الفرقُ بَيْنَ تقليده لِلعمل والفُتيا؛ فلأنَّ تقليده لِيَعمل به هو تصرُّفٌ فيما يَخُصُّ نفسَه مِن العمل، فجاز. كتوكيله في حقِّ نفسه، بخلافِ تقليده لِيفتي الغير، لأنه كتوكيله في حقِّ غيره.

وأما الفرقُ بين تقليدِه من هُوَ أعلمُ منه دونَ غيره؛ فلأن تقليدَه أعلمَ منه يُفيده ظناً غالباً أعلى من ظهورِ[3] ظَنِّه ورُتبته، إذ الغالبُ أن الأعلمَ أقربُ إلى الحقِّ، والإصابة عليه أغلبُ، فصار كاجتهادِه هو في الحكم بخلاف تقليدِه

(١) تحرفت في (هـ) إلى: محصن.

(٢) ساقطة من (آ).

(٣) تحرفت في (ب) إلى: طور.

دونَه، إذ لا يُفيده الظَّنَّ ومن هو مثلُه، إذ لا مُرَجِّحَ له على اجتهادِه لنفسه.

ويُشبه هٰذا من مسائل الفروع أن مَن أودع شيئاً وعيَّنَ له موضعاً، فنقله المودع إلى أحرز منه، لم يضمن إن تَلِفَ، وإن نقله إلى مثلِه أو دونَه ضَمِنَ.

والفرقُ بينَ تقليده الصحابي دونَ غيره: أن الصحابيَّ أقربُ إلى الإصابة من غيره لما عُرِفَ من خصائصِ الصحابة رضي الله عنهم.

قوله: «ودليل ضعفها عمومُ الدليل»، أي: دليل ضعف التفاصيلِ المذكورة عمومُ الدليلِ المذكور على المنع من التقليد، كما تقرر في الوجهين الأوَّلَيْنِ.

السابعةُ: إذا نصَّ المجتهدُ على حُكمٍ في مسألة لعلَّةٍ بيَّنَها، فمذهبُه في كلِّ مسألةٍ وُجِدَت فيها تلك العِلَّةُ كمذهبِهِ فيها، إذِ الحُكْمُ يَتبَعُ العِلَّةَ، وإنْ لم يُبيِّنِ العِلَّةَ، فلا، وإن أشْبَهتْها، إذْ هو إثباتُ مذهبٍ بالقياسِ، ولجوازِ ظهورِ الفَرقِ له لو عُرِضَت عليه، ولو نَصَّ في مسألتين مُشتَبهتين على حُكمين مختَلِفَين لم يَجُزْ أن يُجعَلَ فيهما روايتَانِ بالنَّقل والتَّخريج، كما لو سَكَتَ عن إحداهُما وأولى، والأَولى جوازُ ذلك بعد الجِدِّ والبَحث من أهلِهِ، إذْ خَفاءُ الفرقِ مع ذلك وإن دَقَّ مُمتَنِعٌ عادةً.

وقد وَقَعَ في مذهبِنا، فقال في «المحرّر»: ومَنْ لَم يَجِدْ إلا ثَوباً نَجِساً صلَّى فيه، وأعادَ، نَصَّ عليه، ونَصَّ فيمَن حُبِسَ في مَوضِعٍ نجسٍ فصلَّى فيه أنه لا يُعيدُ، فيتخرَّج فيهما روايتان، وذَكَرَ مثلَ ذلك في الوَصايا والقَذْفِ، ومثلُه في مذهب الشافعيِّ كثيرٌ.

ثمَّ التَّخريجُ قد يَقبَلُ تقريرَ النَّصَّينِ وقد لا يَقبَلُ.

* * *

إذا نص المجتهد على حكم في مسألة لعلةٍ فمذهبه في كل مسألة وجدت فيها العلة كمذهبه فيها

المسألةُ «السابعة: إذا نصَّ المجتهد على حكمٍ في مسألة لِعلةٍ بَيَّنَها[1]، فمذهبُه في كل مسألة وُجِدَتْ فيها تلك العلة كمذهبه فيها»[2]، أي: إذا نصَّ المجتهد على حكم في مسألة، وبيَّن علةَ ذلك الحكم ما هي، ثم وجدت تلك العِلَّة في مسائل أخر؛ فمذهبُه في تلك المسائِل كمذهبه في المسألة المنصوصِ عليها، لأنَّ «الحكم يتبع العِلَّةَ» فيُوجد حيث وُجِدَتْ، ولأن هٰذا قد

(١) تحرفت في (هـ) إلى: بينهما.
(٢) ساقطة من (آ) و(ب).

وُجِدَ[1] في كلام صاحب الشرع، ففي كلامِ المجتهدين كذلك وأولى، لأن الله عز وجل أوجبَ الكفارةَ في سياق ذَمِّهِمْ بأنهم يقولون: ﴿مُنْكَراً مِنَ الْقَوْلِ وَزُوراً﴾ [المجادلة: ٢] ، ففهمنا مِن ذلك تعليلَ وجوب الكفارة بقول المنكر والزُّور على جِهة العقوبة، فقلنا: إذا قالت المرأةُ لِزوجها: أنت عليَّ كظهر[2] أبي؛ لَزِمَتْهَا الكفارَةُ، لأنَّها قد أتت بالمنكر مِن القولِ والزُّور كما علل به الخِرقي. وقد يَرِدُ على هٰذا أنه يقتضي جَعْلَ المرأة مُظاهِرةً وقد نفاه الخرقي، وإنما أوجبَ عليها كفارةَ الظِّهَارِ.

قلت: والتزامُ ذلك لا يمتنع[3]. ولما قال النبي ﷺ [4] في الهِرَّة[4]: «إنَّها مِنَ الطَّوَّافِينَ»[5] وَوُجِدت عِلَّةُ الطواف في غيرها؛ جعلنا حُكْمَ الشرع في ذلك واحداً. وقد روى أحمدُ، أو رُوِيَ له: أن قوماً على ماءٍ لهم مرَّ بهم قوم آخرون، فاستسقوهم فلم يُسقوهم حتى ماتوا عطشاً، فضمَّنَ عُمَرُ أصحابَ الماء دِياتِهم. فقيلَ لأحمدَ: أتقولُ[6] بهٰذا؟ قال: إيْ واللهِ؛ يقولُه عُمَرُ رضي الله عنه ولا آخُذُ به!. فلما عَلَّلَ بأن عمر ـ رضي الله عنه ـ قاله؛ دَلَّ على أنه يأخذ بقول عمر وغيرِه من الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ في كُلِّ حكم ما لم يمنعه مانع[7]، وأن قولَ الصحابي عنده حجةٌ مطلقاً.

قوله: «وإن لم يبين[8] العلة». يعني المجتهد إذا نصَّ على حُكْمٍ في مسألة، ولم يُبين عِلَّتَهُ «فلا»، أي: فلا يحكم بحكم تلك المسألةِ في غيرها

---

(١) في (هـ): اعتبر.
(٢) في (هـ): ظهر.
(٣) في (هـ): لا يمنع.
(٤ ـ ٤) ساقط من (آ) و(ب).
(٥) تقدم تخريجه في الصفحة: ٢٣٥.
(٦) في (آ): تقول.
(٧) في (هـ): ما يمنع منه مانع.
(٨) ساقطة من (هـ).

من المسائل، «وإن أشبهتها»، يعني المسألة المنصوص عليها وغيرها في الصورة، لأنَّ ذلك «إثباتُ مذهب» له «بالقياس» بغيرِ جامع، «ولِجواز ظهورِ الفرق له»، أي: للمجتهد «لو عرضت عليه»[1] المسألةُ التي لم يَنُصَّ على حكمها، أي: لو عرض على المجتهد المسألتان التي نَصَّ على حكمها وغيرها لجاز أن يظهر له الفَرْقُ بينهما، فَيَثْبُتُ الحكم فيما نَصَّ عليه دُونَ غيره. وحينئذٍ لا يجوزُ لنا أن نُثبتَ له حكماً - يجوزُ أن يُبْطِلَهُ بظهور الفرقِ له، بخلاف ما إذا نَصَّ على عِلَّةِ الحُكم في مسألةٍ فألحقنا بها غيرها بعلته فيها، فإنَّه لا يجوزُ أن يظهر للمجتهد فرق لو عرضتا عليه.

النقل والتخريج

قوله: «ولو نَصَّ»، يعني المجتهد، «في مسألتين مشتبهتين على حكمين مختلفين؛ لم يجز أن يجعل فيهما روايتان بالنقل والتخريج كما لو سكت عن إحداهما وأولى».

أي[2]: كما أنَّه إذا نَصَّ على حُكْمٍ في مسألة، وسَكَتَ عن مسألة أخرى تُشبهها، فلم يَنُصَّ على حُكم فيها، فلم يجز أن يُنقل حُكْمُ المنصوصِ عليها إلى المسكوتِ عنها، كذلك إذا نَصَّ على المسألتين بِحُكْمَيْن مختلفين لم يجز أن ينقل حُكْمُ إحداهما إلى الأخرى ويخرِّجه قولاً له فيها [3]فيصير له فيها قولان[3]، بل هٰذا أولى بالمنع، لأنَّه إذا لم يَجُزْ نقلُ حكم المنصوصِ عليه إلى المَسْكُوتِ عنه الذي لم يُنص عليه بنفيٍ، ولا إثباتٍ، فأولى أن لا ينقله إلى منصوصٍ عليه بنقيضِ الحكم، لأنا في الأول نكونُ قد قوَّلناه ما لم يَقُلْه، مع أنه لو قال في المسألة المسكوتِ عنها، لجاز أن يقول كما قوَّلناه فيها، وفي الثانية قوَّلناه نقيضَ ما قال، فلا يتصور موافقته لنا فيها الآن بحال.

---

(١) تحرفت في (ب) إلى: علة.

(٢) ساقطة من (هـ).

(٣ ـ ٣) ساقط من (آ) و(ب).

٢٦٨ قوله: «والأولى جواز ذلك»، أي: جواز نقل حكم إحدى المسألتين المشتبهتين المنصوصِ على حكمهما إلى الأخرى، إذا كان ذلك «بَعْدَ البحث والجدّ» فيه «من أهله»، أي: مِن أهل النظر والبحث ممن تَدَرَّبَ في النظر، وعَرَفَ مداركَ الأحكامِ ومأخذَها، لأن «خفاءَ الفرقِ» بين المسألتين الذي يقتضي اختلافُهما في الحكم «مع ذلك»، أي: مع أهلية النَّظَرِ «ممتنع» في العادة «وإن دَقَّ» يعني ذلك الفرق.

قلتُ: وقياسُ هذا جوازُ ذلك في نقلِ حكم المنصوصِ عليه إلى المسكوتِ عنه، إذا عُدِمَ الفرق المؤثر بينهما بَعْدَ النظر البالغ مِن أهله، لأن عَدَمَ ظهورِ الفرق والحالة هذه ممتنعٌ في العادة.

قوله: «وقد وَقَعَ» - يعني النقل والتخريجُ - «في مذهبنا، فقال في المحرّر»: لنا في باب ستر العورَةِ: «ومن[1] لم يجد إلا ثوباً نجساً صلَّى فيه وأعاد؛ نص عليه، ونصَّ فيمن حُبس في موضع نجسٍ فصلَّى أنه لا يُعيد، فيتخرج فيهما، روايتان»، وذلك لأن طهارةَ الثوب والمكان[2]، كلاهما شرطٌ في الصلاة، وهذا وجه الشبه بين المسألتين. وقد نَصَّ في الثوب النجس أنه يُعيد، فينقل حكمه إلى المكان، ويتخرج فيه مثله، ونصَّ في الموضع النجس على أنه لا يُعيد، فينقل حكمه[3] إلى الثوبِ النجس، فيتخرَّجُ فيه مثلُه، فلا جَرَم صار في كل واحدة من المسألتين روايتانِ إحداهما بالنصِّ والأُخرى بالنقل.

قوله: «وذكر» يعني صاحب «المحرر» «مثلَ ذلك»، أي: مثل ما ذكرناه مِن النقل والتخريج «في الوصايا والقذف».

---

(١) في البلبل المطبوع: فمن.
(٢) في (آ): البدن.
(٣) ساقطة من (آ) و(ب).

فقال في الوصايا: ومَنْ وُجِدَتْ له وصيةٌ بخطه عُمِلَ بها؛ نَصَّ عليه، ونَصَّ فيمن كتب وصيتَه وختمها وقال: اشهدوا بما فيها[1]: أنه لا يَصِحُّ، فتخرج المسألتان على روايتين. ووجه الشبه بين المسألتين أن في كُلٍّ واحدة منهما قد وجدت وصيتُه بخطه، وقد نصَّ فيهما على حكمين مختلفين، فيخرج الخلاف في كُلِّ واحدة منهما بالنقل والتخريج كما سبق.

وقال في القذف: ومن قال لامرأته: يا زانية، فقالت: بكَ زنَيْتُ؛ سقط عنه حَقُّها بتصديقها، ولم تكن قاذفةً له؛ نَصَّ عليه، ونصَّ فيمن قال لزوجته: زنى بك فلان. إنه قاذف لهما[2]، فتخرج المسألتان على روايتين. ووجه الشبه بينهما أنها في قولها له: بك زنيتُ (*قاذفة له بالالتزام والتبع، وهو في قوله لها: زنى بك فلان؛ قاذفٌ لفلان بالتبع. وقد اختلف نَصُّه في المسألتين فيخرج الخلافُ كما سبق.

قوله: «ومثلُه»، أي: ومثل ما حكيناه عن مذهبنا من النقل والتخريج «في مذهب الشافعي كثير». وذلك لاختلاف نصوصِ الشافعي رضي الله عنه في المسائل المشتبهة.

قوله: «ثم التخريج قد يقبل تقريرَ النصين، وقد لا يقبل». يعني أنا إذا خرجنا حُكْمَ كُلِّ واحدة من المسألتين في الأُخرى لاشتباههما، فقد يُمْكِنُنَا بتدقيق النظر أن نُقَرِّرَ كُلَّ مسألة على ما نَصَّ فيها الإمامُ فقط من غير نقل حكم إحداهما إلى الأُخرى، بأن نُبدي بينهما فرقاً مناسباً لاختصاصِ كُلِّ واحدةٍ منهما بما نصَّ عليه فيها. فهذا يُسمى تقريرَ النص. وقد لا يُمكننا ذلك بأن لا يُظهر بينهما فرقاً مؤثراً مناسباً كذلك، فلا يكونُ التخريجُ قابلاً للتقرير.

مثالُ ما يقبلُ التقريرَ: مسألةُ القذف المذكورة، فإنَّ الصورتين وإن اشتبهتا

---

(١) في (هـ): فيه.

(٢) في (آ) و(ب): لها.

مِن حيث ذكرنا، لكن الفرق بينهما من جهة أنها[1] إذا قالت له: بكَ زنيت*)، فهي غَيْرُ قاصدةٍ لقذفه، وإنما قَصَدَتْ إلزامه بمثل ما ألزمها، وتوبيخه على تعييره لها بفعل قد فعل مِثْلَهُ، وذلك مما تُنْكِرُهُ العقولُ السليمة، كأنها قالت: إن عَيَّرتَني بالزنى فعيِّرْ نفسك لأني وأنتَ اشتركنا فيه.

ومن المشهورِ في إنكارِ تعيير الإنسان غيره بمثل ما فعله هو قولُه سبحانه وتعالى: ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ﴾ [البقرة: ٤٤] وقول شُعَيب عليه السلام: ﴿وَمَا أُرِيدُ أَنْ أُخَالِفَكُمْ إِلَىٰ مَا أَنْهَاكُمْ عَنْهُ﴾ [هود: ٨٨] ، وقول نبينا عليه الصلاة والسلام: «لِمَ يَضحكُ أَحدُكُم مِنَ الضَّرْطَة أَيَضْحَكُ أَحدُكُم مِمّا يَفْعَل»[2] وقول الشاعر:

لا تَنْـهَ عَن خُـلُقٍ وَتَـأتي مِـثْـلَهُ   عَـارٌ عَلَيـكَ إذا فَعَلْتَ عَـظيمُ[3]

فَهذا كُلُّه يشترِكُ في المعنى الكُلِّيِّ الذي ذكرنا.

أما إذا قال لها: زنى بكِ فلان، فقد قصد قذفَها، وأسنده إلى فلان إسنادَ الفاعلية، بخلاف قولها هي له[4]: بك زنيتُ، فإنها إنما أضافت الزنى إضافةَ الفاعلية إلى نفسها دونَه، فلذلك لم تكن قاذفةً له، بخلافه هو حيثُ كان قاذفاً لها.

ومثالُ ما لا يقبل التقريرَ مسألةُ الوصية، فإنه لا يكاد ينقدِحُ بين صورتيها فَرْقٌ مؤثر.

أما مسألةُ سَتر العورة، ففي قبولِها للتقرير نظر، إذ مِن جهة اشتراكِ الثوب

---

(١) ساقطة من (آ) و(ب).

(* - *) مكرر في (هـ).

(٢) أخرجه من حديث عبد الله بن زمعة: أحمد ١٧/٤، والبخاري (٤٩٤٢)، ومسلم (٢٨٥٥)، والترمذي (٣٣٤٣).

(٣) تقدم تخريجه ص ٢٥٣.

(٤) ساقطة من (آ).

والمكان في الاشتراط[1] يتعذَّرُ وجودُ الفارقِ المؤثِّرِ بينهما، ومِن جهة أن المكانَ مِن ضرورات الصلاة وغيرها من الأفعال عقلاً، إذ لا يُتصور فِعْلٌ إلا في مكان[2]، بخلافِ الثوب فإنَّه ليس مِن ضروراتها عقلاً، إذ يُتَصَوَّرُ فعلُها بدونه، كصلاة العُريان ينقدِحُ الفَرْقُ بينهما فيتَّجِهُ التقريرُ.

الفرق بين النقل والتخريج

فائدة: كثيراً ما يَقَعُ في كلامِ الفقهاءِ: في هٰذه المسألة قولان بالنقلِ والتخريج، وصفته ومثاله ما ذكرنا، ويقولون أيضاً: يتخرَّجُ أن يكونَ كذا، وتتخرج هٰذه المسألة على مسألة كذا، أو في[3] هٰذه المسألة تخريج، فيقال: ما الفرق بين التخريجِ، وبين النقل والتخريج؟.

والجوابُ: أن النقلَ والتخريجَ يكونُ من نصِّ الإمامِ بأن ينقل عن محل إلى غيره بالجامع المشترك [4]بين محلين[4] كما ذكرنا من الأمثلةِ، والتخريج يكونُ مِن قواعده الكلية.

مثاله: قولُنا: لا يَصِحُّ التيممُ لِفرضٍ قبل وقته، ولا لِنفلٍ في وقت المنع منه، ويَبْطُلُ التيممُ بخروج الوقت، ولا يُصلي به حتَّى يحدث، ويتخرج خلاف ذلك كله بناءً على أن التيممَ يَرْفَعُ الحَدَثَ؛ وهو قاعدة [5]من قواعد[5] التيمم، وإن كان مرجوعاً عنه عندنا.

وقولنا: إذا وَجَدَ المتيممُ الماءَ في الصلاة خرج فتطهر وابتدأها، ويتخرَّجُ أن يتطهر ويبني بناءً على من سَبَقَهُ الحَدَثُ في الصَّلاةِ هل يستأنف أو يبني.

وقولُنا: من أتلفَ لِذمي خمراً أو خنزيراً، لم يضمنه، ويتخرَّجُ أن يَضْمَنَ الذميُّ خمرَ الذمي بناءً على أنها مال لهم.

(١) في (ب): الاشتراك.
(٢) في (ب): «زمان»، وهو خطأ.
(٣) في (ب): وفي.
(٤ - ٤) ساقط من (آ) و(ب).
(٥ - ٥) ساقط من (هـ).

واعلم أن التخريجَ أعمُّ مِن النقل والتخريج[1]، لأنَّ التخريج يكونُ من القواعد الكلية للإمام، أو الشرع، أو العقل، لأن حاصِلَه أنه بناءُ فرعٍ على أصلٍ بجامعٍ مشترك، كتخريجنا على قاعدةِ تفريق الصفقة فروعاً كثيرة، وعلى قاعدة تكليف ما لا يُطاق أيضاً فروعاً كثيرة في أصول الفقه وفروعه، كما ذكرنا في غير هٰذا الكتاب.

وأما النقلُ والتخريج، فهو مختصٌّ بنصوص الإمام.

(١) ساقطة من (آ).

وإذَا نَصَّ على حُكمينِ مُختلِفَين في مسألة، فَمذهَبُهُ آخِرُهما إن عُلِم التَّاريخُ، كَتناسُخ أحكام الشارع، وإلاّ فأشْبَهُهُما بأُصولِهِ وقواعِدِ مَذهَبِهِ وأقرَبهما إلى الدَّليلِ الشَّرعي.

وقيلَ: كِلاهُما مَذْهبٌ له، إذ لا يُنقَضُ الاجتهادُ بالاجتهادِ، فإنْ أُريدَ ظاهرُه فممنوعٌ، وإنْ أُريدَ ما عُمِل بالأول لا يُنقَضُ، فليس مِمّا نَحنُ فيه، ثم يَبطُلُ بما لو صرَّح بِرجُوعِهِ عنه، فكيف يُجعَلُ مذهباً له مع تصريحِهِ باعتقادِ بُطْلانِهِ، ولو خَالَعَ مجتهدٌ زوجتَه ثلاثَ مِرارٍ يَعتقِدُ الخُلْعَ فَسخاً، ثم تَغيَّرَ اجتهادُهُ فاعتقَدَه طَلاقاً لَزِمَه فِراقُها، ولو حَكَم بصحَّةِ نِكاحٍ مُختَلَفٍ فيه حاكِمٌ، ثمَّ تغيَّرَ اجتهادُه لم يُنْقَضْ، لِلُزومِ التَّسلسُلِ بنقض النقض؛ واضطراب الأحكام؛ ولو نَكَح مقلِّدٌ بفَتْوى مجتهدٍ، ثم تغيَّر اجتهادُهُ فالظَّاهِرُ لا يَلزَمُه فراقُها، إذْ عَمَلُه بالفُتْيا جَرى مَجْرى حُكمِ الحاكمِ، واللهُ سبحانه أعلمُ.

* * *

إذا نصَّ على حكمين مختلفين في مسألة

(١ قوله: «وإذا نَصَّ١) على حُكمين مختلفين في مسألة» كقوله: يجزىء إخراجُ القيمة في الزكاة ولا يجزىء؛ «فمذهبُه آخرهما»، أي: آخِرُ الحُكمين «إن علم التاريخ»، أي: لا يخلو إما أن يعلم تاريخُ القولين أو لا، فإن علم؛ فمذهبُه آخرهما، «كتناسخ[٢] أحكام[٣] الشارع»، أي: كما يُؤْخَذُ بالآخر فالآخر مِن أحكام الشارع، كذلك يُؤْخَذُ بالآخر فالآخر مِن أحكام الأئمة، لما سَبَقَ من أن نصوصَ الأئمة بالإضافةِ إلى مقلِّديهم كنصوصِ الشارع بالإضافة

(١ ـ ١) ساقط من (ب) و(هـ).

(٢) في (آ): كناسخ.

(٣) في البلبل المطبوع: أخبار.

إلى الأئمة[1]. وإن لم يعلم التاريخ فمذهبُه أشبه القولين «بأصوله»، أي: بأصولِ الإمام «وقواعدِ مذهبه وأقربهما»، أي: أقرب القولين «إلى الدليل الشرعي» ترجيحاً لأحدِ القولين بذلك، فإن الأصلَ والظاهرَ من حال الإمام مع سبره الأحكامَ[2] والنظر في مآخذها أنَّه يطرد أصوله وقواعده فيها، وأنه لا يُخالف الدليلَ الشرعي.

ومثالُ ذلك: ما لو اختلف نصُّ أحمد في أن الكفارَ يملِكُونَ أموالَ المسلمين بالقَهْرِ، لكان الأشبهُ بأصله أنَّهم لا يملكون بناءً على تكليفِهِمْ بالفُروعِ كما سَبَق، وهو أشبهُ بقاعِدَتِه في أن الأسبابَ المحرمة لا تفيدُ الملكَ، ولِذلك رجَّحَهُ أبو الخطاب، ونصره في تعليقه؛ وإن كانَ مخالفاً لِنصوص أحمدَ على أنهم يملكُونها.

ولما اختلف نصه في أن بَيْعَ النَّجَشِ، وتلقِّي الرُّكبان ونحوهما باطِلٌ؛ كان الأشبه بأصله البُطلان بناءً على اقتضاءِ النهي الفسادَ مطلقاً.

قوله: «وقيل: كلاهما»، أي: كلا القولين المختلفين في المسألة «مذهبٌ له»، أي: للإمام، لأن الاجتهادَ لا يُنقض بالاجتهاد، والقولان باجتهادين، فلا يُنقض أَحَدُهُما بالآخر. ٢٦٩

قوله: «فإن أريدَ ظاهره»، أي: ظاهر قولهم: كلا القولين مذهب له بمعنى أن الفُتيا والعملَ على كل واحد منهما، فهو «ممنوع»، أي: لا نسلمه، لما سيأتي إن شاء الله تعالى، «وإن أُرِيدَ» بكونهما مذهباً له «أن ما عمل» بالقول الأوَّل مِن حكم وعبادة «لا يُنقض»، ولا يجبُ قضاؤها «فليس» ذلك «مما نحن فيه»، أي: ليس هٰذا مَحَلَّ النزاع، إنما النزاعُ فيما إذا تغيَّرَ[3] اجتهادُه هل

(١) تحرفت في (هـ) إلى: الأمة.
(٢) في (هـ): للأحكام.
(٣) تحرفت في (آ) إلى: تعذر.

يبقى القولُ الأول أم لا؟ وأحدُهما غيرُ الآخر. وأما عدم[١] نقض ما عمل بالقولِ الأول، فلا يوجب[٢] بقاؤُه مذهباً[٣] لجواز امتناعِ النقضِ لِعارض أو مصلحةٍ راجحةٍ.

قوله: «ثم يَبْـطُلُ» ـ يعني ما ذكـروه مِن قولهم: لا يُنقض الاجتهـادُ بالاجتهاد ـ «بما لو صَرَّحَ» الإمام «برجوعه عنه»، أي: برجوعه[٤] عن القولِ الأوَّل، فإنه إذا صَرَّحَ برجوعه عنه، فإمَّا أن لا يبقى مذهباً له فقد نَقَضَ الاجتهادَ بالاجتهاد، وهو الذي نفاه الخَصْمُ، أو يبقى مذهباً له، فكيف يَصِحُّ ذلك مع تصريحه باعتقادِ بُطلانه، فإنَّ ذلك لا يجوز.

قوله: «ولو خالع مجتهدٌ زوجته»، إلى آخره[٥]. هٰذا من فروع نقضِ الاجتهاد بالاجتهاد وصوره. ومعناه: أن مجتهداً لو خالع زوجتَه ثلاثَ مرات، وهو «يعتقِدُ الخُلْعَ فسخاً» لا طلاقاً، «ثم تغيَّرَ اجتهادُه فاعتقده طلاقاً، لَزِمَه فِراقُها»، لأنها صارت بموجب هٰذا الاجتهادِ الثاني مطلقة ثلاثاً وهو يعتقِدُ صحته، فلم يجز له إمساكُ من يعتقد تحريمَها بالطلاق الثلاث.

قوله: «ولو حكم بصحة نكاحٍ مختلفٍ فيه حاكم» مثل أن حكم بصحة النكاحِ بلا وَلي أو شهودٍ حاكمُ حنفي، أو مجتهدٌ غيره، «ثم تغيَّر اجتهادُه»، فرأى ذلك النكاحَ باطلاً، «لم يُنْقَضْ» ذلك[٦] الاجتهادُ الأول بالتفريق بين الزوجين، وذلك «لِلزوم التسلسل بنقض النقض»، أي: لو نقض الحكم الأول بالثاني لِتغيُّرِ اجتهادِ الحاكم، لوجبَ أن ينقض الحكم الثاني بالثالثِ[٧] إذا تغيَّرَ

---

(١) ساقطة من (آ) و(ب).

(٢) في (ب) و(هـ): يجب.

(٣) تحرفت في (هـ) إلى: مذهبنا.

(٤) ساقطة من (ب).

(٥) ذكر هنا في (هـ) عبارة «المختصر» بتمامها.

(٦) في (هـ): لم يحكم بنقض ذلك.

(٧) في (آ): الثالث.

اجتهادُه، وهَلُمَّ جرا؛ كلما تغير اجتهادُه، حكم بحكمٍ، ونَقَضَ الذي قبلَه، فيتسلسل[1] النقضُ، وتضطربُ أحكامُ الناس لِنقضها بعد ترتُّبها[2] على تلك الاجتهاداتِ، وقد كان القياسُ أن ينقض الحكم بما يُنافيه من الاجتهاد بعده، كما يُنقض الاجتهادُ المجرد عن حكم بمثلِه كما في مسألة الخُلْعِ، لكن هاهنا تُرِكَ القياسُ للاستحسان تحصيلاً لضبط الأمور، وصيانتها عن الانتشار.

قوله: «ولو نَكَح مُقَلِّدٌ بفتوى مجتهد، ثم تغيَّر اجتهادُه» - يعني اجتهاد المجتهد - «فالظاهر» أنَّه لا يلزم، أي: لا يلزم المقلد فراقَ زوجته لِتغير اجتهاد المجتهد عما أفتاه به أولاً[3]، «إذ عملُه بالفُتيا جرى مجرى حكمِ الحاكم». وقد بينا أن حُكْمَ الحَاكِمِ لا يُنقض، فكذا ما جرى مجراه.

وحاصِلُ ما ذكر: أن اجتهادَ المجتهد إما أن يتجرَّدَ عن الحكم والفتوى، أو لا يتجرد.

فإن تجرَّدَ عنهما، وجب نقضُه بالاجتهاد المخالف له بعده.

وإن اقترن به حُكْمٌ لم ينقض، واستؤنف العَمَلُ بالاجتهاد الثاني.

وإن اقترن به الفُتيا، والعمل بها، احتمل أن لا ينقض ما عَمِلَ بها مطلقاً في النكاح وغيرِه، تنزيلاً للعمل بها منزلةَ حكم الحاكِم، واحتمل أن ينقض ما سوى النكاح، كما فرض في المختصر، فرقاً بَيْنَه وبَيْنَ غيره بما عُرف من خواصه، وتشوف الشرع إلى تكثيره[4]. والله سبحانه وتعالى اعلم.

---

(١) في (آ): فتسلسل.
(٢) في (آ): ترتيبها.
(٣) ساقطة من (هـ).
(٤) في (هـ): تكثير.

التَّقليد

لُغةً: جَعلُ شَيءٍ في العُنُقِ مُحيطاً بِهِ، والشيء قِلادَة.

وشرعاً: قَبولُ قولِ الغيرِ من غَيرِ حُجَّةٍ، كأنّ المُقلِّدَ يُطوِّقُ المجتهدَ إثمَ ما غَشَّه به في دينِه، وكَتَمَهُ عَنْهُ من عِلمِهِ، أخْذاً مِن قولِه تعالى: ﴿أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ﴾ على جِهة الاستعارَةِ، وليس قَبولُ قولِ النبي ﷺ تَقليداً، إذْ هُو حُجةٌ في نفسِهِ.

ويجوزُ التقليدُ في الفُروعِ إجماعاً، خلافاً لبَعض القَدَريَّة.

لنا: الإجماعُ على عَدمِ تكليفِ العامَّةِ ذلك، ولأنَّ المخطىءَ فيها مثابٌ فلا مَحذُورَ.

قالوا: الواجبُ العلمُ؛ أو ما أَمكَنَ من الظَّنِّ، والحاصلُ منه باجتهادٍ أكثر.

قلنا: فاسدُ الاعتبارِ لمخالَفَتِهِ النصَّ والإجماعَ، ثم تكليفُهم الاجتهادَ يُبطِلُ المعَايشَ، ويُوجِبُ خَرَابَ الدنيا في طلب أهليَّتِه، ولعلَّ أكثَرَهُم لا يُدرِكُها فتتعطَّلُ الأحكامُ بالكلِّيَّةِ.

***

تعريف التقليد

«التقليد لغةً» أي: هو في اللُّغة «جَعْلُ شيء في العُنق» عنقِ الدابة وغيره «محيطاً به»[1]، احترازاً مما إذا لم يكن محيطاً بالعنق، فلا يسمى قِلادة في عُرف اللغة ولا غيرها، وذلك كالعقودِ، والمخانق، والمرسلات في حُلوق النساء والصبيان، والسُّبح التي هي في حُلوق المتزهدين، والقلائد في أعناقِ

(١) ساقطة من (آ).

الخيل. وفي الحديث: «ارْكَبُوا الخَيْلَ[1] ولا تُقَلِّدُوهَا الأوتَارَ»[2]، أي: لا تجعلوا الأوتارَ قلائد في أعناقها خشيةَ أن تختنق إذا أمعنت في الجري، لانتفاخ أوداجها. هذا هو ظاهرُ الحديث، وقيل فيه غيرُ ذلك.

قوله: «والشيء» -يعني المحيط بالعنق[3]- يُسمَّى «قِلادة»، وجمعها قلائد، ومنه قولُه عَزَّ وَجَلَّ: ﴿الْهَدْيَ وَالْقَلَائِدَ﴾ [المائدة: ٢] يعني ما يُقلّده الهدي في عنقه مِن النعال أو آذان القرب ونحوها.

قوله: «وشرعاً»، أي: والتقليدُ شرعاً، أي: في عُرف الشرع: «قبولُ قولِ الغير مِن غَير حجة»؛ استعارة من المعنى اللغوي، «كأن المقلدَ يُطَوِّق المجتهدَ

---

(١) ساقطة من (آ) و(ب).

(٢) أخرجه أحمد ٣٥٢/٣، والطحاوي في «شرح مشكل الآثار» (٣٢٣) من طريق ابن المبارك، عن عتبة ابن أبي حكيم، عن الحصين بن حرملة، عن أبي مصبح، عن جابر بن عبد الله قال: قال رسول الله ﷺ: الخيل معقود في نواصيها الخير إلى يوم القيامة وأهلها معانون عليها، وامسحوا نواصيها، وادعوا لها بالبركة، وقلدوها، ولا تقلدوها الأوتار». وقال الهيثمي في «المجمع» ٢٦١/٥: رواه أحمد والطبراني في «الأوسط» باختصار ورجال أحمد ثقات. كذا قال مع أن الحصين بن حرملة لم يوثقه غير ابن حبان، ولم يرو عنه غير عتبة.

وأخرجه الطبراني في «الأوسط» من طريق آخر، قال الهيثمي ٢٥٩/٥: وفيه ابن لهيعة وفيه ضعف، وحديثه حسن.

وأخرجه أبو داود (٢٥٥٣)، والنسائي ٢١٨/٦، وأحمد ٣٤٥/٤، والطبراني (٩٤٩)، والبيهقي ٣٠٣/٦ من حديث أبي وهب الجشمي. وفيه عقيل بن شبيب، وهو مجهول.

وأخرج مالك ٩٣٧/٢، ومن طريقه أحمد ٢١٦/٥، والبخاري (٣٠٠٥)، ومسلم (٢١١٥)، وأبو داود (٢٥٥٢)، والطحاوي في «شرح مشكل الآثار» (٣٢٤) و(٣٢٥)، والبغوي (٢٦٧٩) عن عبد الله ابن أبي بكر، عن عباد بن تميم أن أبا بشير الأنصاري رضي الله عنه أخبره أنه كان مع رسول الله ﷺ في بعض أسفاره، قال عبد الله: حسبت أنه قال والناس في مبيتهم، فأرسل رسولاً: «لا تبقَيَنَّ في رَقَبَةِ بَعيرٍ قِلادةٌ مِنْ وَتَرٍ أو قلادةٌ إلا قُطعت».

وفي المراد بالأوتار أقوال:

أحدها: أنهم كانوا يقلدون الخيل والإبل أوتار القسي لئلا تصيبها العين بزعمهم، فأُمروا بقطعها إعلاماً بأن الأوتار لا ترد من أمر الله شيئاً.

وثانيها: النهي عن ذلك لئلا تختنق الدابة بها عند شدة الركض.

وثالثها: أنهم كانوا يعلقون فيها الأجراس.

(٣) ساقطة من (آ).

إثمَ ما غشَّه به[1] في دينه، وكتمه عنه من عِلمه»، أي: يجعله طوقاً في عنقه «أخذاً من قوله» عز وجل: ﴿وَكُلَّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ﴾ [الإسراء: ١٣] «على جهة الاستعارة» يعني من التقليد اللغوي كما سبق.

قوله: «وليس قبول قول النبي ﷺ تقليداً إذ هو - يعني قول النبي ﷺ - حجةٌ في نفسه».

قلت: قال الآمِدي: التقليدُ عبارة عن العمل بقول الغير مِن غير حجة ملزمةٍ، كأخذ العامي بقولِ مثله، والمجتهدِ بقول مثله في الأحكام الشرعية، بخلاف اتِّباعِ قولِ الرسول ﷺ وقولِ الأمة[2] - يعني في الإجماع - والعامي[3] للمفتي لِعَدَمِ عُرُوِّه عن الحُجة الملزمة به.

قلتُ: هذا منه على جِهة الفرقِ بين ما هو تقليدٌ أو غيرُه.

والتحقيقُ التفصيلُ وهو أن يُقَالَ: إن أُريد بالحجة ما أفاد مدلوله [4]بذاته مِن غير واسطة، فهٰذا كله تقليد، وإن أُريدَ بها ما أفاد مدلوله[4] مطلقاً، فليس ذلك تقليداً، لأن قولَ النبيِّ ﷺ يُفيد مدلولَه بواسطة [4]تصديقِ المعجز له، والإجماع يُفيدُ مدلولَه بواسطة[4] شهادةِ الصادق له بالعِصمة، وقولِ المفتي يُفيد مدلولَه بواسطة الإجماعِ الدالِّ على وجوب قبوله بالنسبة إلى العامي.

حكم التقليد

قوله: «ويجوز التقليدُ في الفروعِ إجماعاً»، أي: بالإجماعِ، «خِلافاً لبعضِ القَدَريةِ» مِن المعتزلةِ.

«لنا» على جواز التقليدِ فيها وجهان:

أَحَدُهُما: «الإجماعُ» مِن الصحابة والتابعين رضي الله عنهم وغيرهم -

---

(١) ساقطة من (ب) والبلبل المطبوع.

(٢) في (آ) و (ب): الأئمة.

(٣) بعدها في (هـ): تصديق المعجز له، والإجماع يفيد مدلوله بواسطة لعدم عروه عن...

(٤ - ٤) ساقط من (هـ).

سوى هٰذا المخالف ـ «على عَدَمِ تكليفِ العامة ذلك» ـ يعني الاجتهادَ في الفروع ـ فإنَّ الصحابة ومَنْ بعدهم لم يُنْكِروا على عامي اتبع مفتياً فيما أفتاه سواء ذكر له الدليل، أو لم يذكره.

الوجه الثاني: أن «المخطىء فيهـا»، أي: في الفروع «مُثـاب»[1]، لِحديث عمرو بن العاص في الحاكم يخطىء فله أجر[2]. وحينئذٍ لا محذورَ في تقليدِ العامي فيها، لأنَّه في تقليده كالمجتهدِ في اجتهاده، والمجتهد إذا أخطأ فيها[3] لا محذورَ عليه، فكذلك المقلِّدُ، والجامع بينهما أن كُلَّ واحد منهما امتثل حُكْمَ الشرعِ بحسب طاقتـه وأهليته؛ هٰـذا بالتقليـد، وهٰذا بالاجتهاد.

قوله: «قالوا»، أي: احتج الخصمُ على منع جواز التقليدِ للعامي[4]، بأن «الواجبَ» فيها «العلمُ أو ما أمكن من الظَّنِّ» إذا تَعذَّرَ العلم. «والحاصل» مِن الظن بالاجتهاد[5] أكثر من الحاصلِ منه بالتقليد، فيكونُ ذلك الظن الأكثر واجباً، لأنه أقربُ إلى الواجب الأصلي وهو العلمُ، والأقربُ إلى الواجب الأصلي واجبٌ، وإذا وجب الظنُّ الأكثر وجب الاجتهادُ الذي هو طريقٌ إليه، بناءً على أن ما لا يَتِمُّ الواجِبُ إلا به، فهو واجبٌ، وإنما قلنا: إن الواجبَ الأصلي هُوَ العِلْمُ لِقوله عز وجل: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦]، ﴿وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٣] . وإنما قلنا: إن العِلْمَ إذا تَعذَّرَ، وَجَبَ ما أمكن من الظَّنِّ لِقوله عليه السلام: «إذا أَمَرتُكُم بأَمرٍ فَأْتُوا مِنْه مَا اسْتَطَعْتُم»[6] وقياساً على من لم يجد إلا بعضَ صاعٍ من فطرته

---

(١) ساقطة من (هـ).

(٢) تقدم تخريجه ص ٥٩١.

(٣) في (هـ): في اجتهاده.

(٤) في (هـ): «العامي»، وهو خطأ.

(٥) في (ب): والحاصل من الاجتهاد.

(٦) أخرجه من حديث أبي هريرة: أحمد ٢٤٧/٢ و٢٥٨ و٤٢٨ و٤٤٧ و٤٤٨ و٤٥٧ و٤٦٧ و٥٠٨ =

يلزمه إخراجُه، ومن لم يجد إلا ما يكفي بعضَ طهارته، لَزِمَه استعمالُه ثم يتيمم، ومن لم يَجِدْ في بلده مصرفاً للزكاة أخرجها إلى[1] أقرب البلادِ إليه، ونظائر ذلك كثيرة، وباقي مقدماتِ الدليل ظاهرة.

٢٧٠ قوله: «قلنا»، أي: في جواب ما ذكروه أنه «فاسد الاعتبار لمخالفته النص والإجماع»، والإشارة بالنص إلى قوله عز وجل: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأنبياء: ٧] وقوله عليه السلام في قصة ذي الشَّجَّةِ المشهورة: «ألا سَألُوا إذا لم يَعْلَمُوا فَإنَّما شِفَاءُ العِيِّ السُّؤَالُ»[2] وقوله عليه السلام في حديث ذَهاب العلم: «رُؤوساً جُهَّالاً فسُئِلوا فَأفْتَوا بِغَير عِلمٍ فَضَلُّوا وأَضلُّوا»[3]. مفهومه من أفتى بعلم يكونُ هادياً، ومن كان هادياً، جاز اتباعُه، والإشارةُ بالإجماع إلى إجماع الصحابة رضي الله عنهم كما ذكر أول المسألة.

قوله: «ثم تكليفُهم»، أي[4]: تكليف العامة «الاجتهاد يُبْطِلُ المعايش، ويوجِبُ خرابَ الدنيا في طلب أهليته»، أي: أهلية الاجتهاد، أي: صيرورة العامة أهلاً له لما يحتاجُ إليه مِن الفراغ والنظر، ومجالسة العلماء، وممارسة أنواع من العلوم، «ولَعَلَّ أكثرهم» ـ أي: أكثر العامة ـ لو تجرَّدَ لطلبِ أهلية الاجتهاد «لا يُدْرِكُهَا»، إذ قد وجد كثير ممن تجرد لِتحصيل العلم فمات بَعْدَ طول المدة فيه على عاميته، إذ المجتهدون لِعزة منصبِ الاجتهاد كالملوك في

= و٥٠١٧، والبخاري (٧٢٨٨)، ومسلم (١٣٣٧)، والنسائي ٥/١١٠، وابن ماجه (٢)، والترمذي (٢٦٨١)، وابن حبان (١٩)، والبغوي (٩٩)، والبيهقي ١/٢١٥.

(١) في (ب): في.

(٢) حديث حسن أخرجه من حديث ابن عباس: أحمد ١/٣٢٩، وأبو داود (٣٣٧)، وابن ماجه (٥٧٢)، والطبراني (١١٤٧٢)، والحاكم ١/١٧٨.

وأخرجه من حديث جابر: أبو داود (٣٣٦)، والبغوي (٣١٣).

(٣) أخرجه من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص: أحمد ٢/١٦٢ و١٩٠ و٢٠٣، والبخاري (١٠٠) و(٧٣٠٧)، ومسلم (٢٦٧٣)، والترمذي (٢٦٥٢)، وابن ماجه (٥٢).

(٤) في (هـ): إن.

الأعصار لا يُوجَدُ منهم إلا الواحد بَعْدَ الواحد، فكانت «تتعطلُ الأحكامُ بالكلية» لو كُلِّفَ العامةُ الاجتهادَ، لأنهم مادةُ العلماءِ، فإذا تَشَاغلوا بطلب الاجتهاد، انقطعت[1] مادةُ العلماء وغيرهم، وتعطَّلَت الأحكامُ، إذِ العاميُّ لَا يقـومُ منه مجتهـد، وينقطع بتشـاغله بالعلم مـادة طلبة العلم، فيشتغلون بضروراتهم عن طلبه، فيخلو الوقتُ عمن يسترشد في أحكام الشرع.

---

(١) في (هـ): إذا انقطعت.

ولا تقليدَ في ما عُلِم كونُه مِن الدِّين ضَرورةً، كالأركانِ الخَمسة لاشتراك الكُلّ فيه، ولا في الأَحكام الأُصولية كمعرفةِ الله تعالى، ووحدانيَّته، وصحَّةِ الرِّسالةِ، ونحوِها، لظهورِ أدلتِها في نفسِ كل عاقلٍ، وإن مَنع العاميَّ عِيُّه من التعبيرِ عنها.

ولأنَّ المقلِّدَ إن عَلِم خَطَأً من قَلَّدَه لم يَجُزْ أن يُقَلِّدَهُ، أو إصابَتَه فيم عَلِمها إن كان لتقليدِهِ آخرَ، فالكلامُ فيه كالأوَّل، أو باجتهادِهِ فيه فَلْيَجْتَهِدْ في المطلوبِ ولْيُلْغِ واسطةَ التَّقليد. وفي هذه المسألةِ إشكالٌ، إذِ العامِّيُّ لا يَسْتَقِلُّ بِدَرْكِ الدَّليل العَقليِّ، والفَرق بينَه وبينَ الشُّبَه لاِشتباهِهِما، لا سيَّما في زمانِنا هذا؛ مع تفرُّق الآراءِ وكثرة الأَهواءِ، بل نَحارِيرُ المتكلِّمين لا يَستَقِلُّونَ بذلك، فإذا مُنِعَ من التَّقليدِ لَزِم أن لا يَعتَقِدَ شيئاً.

* * *

قوله: «ولا تقليدَ فيما عُلِمَ كونُه من الدين ضرورة كالأركان الخمسة»، وهي الشهادتان، والصلاة، والزكاة، والصيام، والحج. «لاشتراكِ الكل» - يعني العامي وغيره - في العلم بذلك، إذ التقليدُ يستدعي جَهْلَ المقلد بما قلد فيه، وذلك مستحيل فيما عُلِمَ بالضرورة، والعلم بهذه الأركان بالضرورة الحاصلة عن التواتر والإجماع، وهُمَا مركبان من المعقولِ والمنقولِ كما سبق، وليس المرادُ بالضرورة العقلية المحضة.

قوله: «ولا في الأحكام»، أي: ولا يجوز التقليدُ في الأحكام «الأصولية» الكلية، «كمعرفةِ اللهِ تعالى، ووحدانيته، وصحة الرسالة، ونحوها» مِن القطعيات الظاهرة الأدلة، «لظهورِ أدلتها في نفسِ كُلِّ عاقل، وإن منعَ العاميَّ عِيُّه»، أيْ: قصور عبارته «مِن التعبير عنها»، أي: عن تلك الأدلة الظاهرة،

فإن العامي إذا رأى هذا العالَمَ باختلاف أجناسه وأنواعه وحركاته وما فيه من الحكمة والإتقان[1]، عَلِمَ بالضرورة أن له صانعاً، وإن قصرت عبارتُه عن تقرير دليلِ الدورِ والتسلسل الدَّالِّ على وجود الصانع، وإذا رأى العالَم جارياً على نظام الحِكمة علم أن صانِعَه لا مُنَازِعَ له فيه، ولا مشارك[2]، لما علم في مستقِرِ العادة من أن الأشياءَ تفسد بتعدد المتنازعين فيها، وإن لم يمكنه تقريرُ الدليل مِن قوله عز وجل: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[الأنبياء: ٢٢] ، وإذا رأى إنساناً قد ادَّعى النبوة، وظهر على يديه خارقٌ للعادة بشرطه؛ عَلِمَ صدقَه وإن لم يُمكنه تقريرُ دليل النبوة، ودفع الشبه عنه.

قوله: «ولأن المقلّد»، إلى آخره[3]. هٰذا دليل آخر على امتناعِ التقليد في الأصول. وتقريرُه أن المقلدَ إما أن يعلم خطأَ من قَلَّده أو إصابتَه، فإن عَلِمَ خطأه، «لم يَجُزْ أن يُقَلِّدَهُ» في الخطأ كما في الفروع وأولى، وإن عَلِمَ إصابته فإما أن يعلمها بتقليد آخر، أو باجتهاده هو، فإن عَلِمَها بتقليدِ شخص[4] آخر قلنا: الكَلامُ في هٰذا الشخص الآخر، كالكلام في الأوَّل وهو الذي قلدته، فيقال له: بم علمت[5] إصابةَ هٰذا الذي قلَّدته، بتقليدك في ذلك غيرك، أو باجتهادك؟ ويتسلسلُ التعليلُ، أو ينتهي إلى الاجتهاد، وإن عَلِمَ المقلد إصابةَ من قَلَّده باجتهاده[6] «فليجتهد في المطلوب وَلْيُلْغِ واسطة التقليد»، فَنقولُ له: إذا كان لك[7] أهلية تَعلم بها إصابةَ من تُقَلِّدُهُ مِن خطئه، فاجتهد أنت فيما قلدت فيه، وأَلْغِ واسطةَ التقليد، أي: لا تجعل بينك وبين اعتقادِكَ واسطةً

(١) في (هـ): والاتفاق.

(٢) في (آ) و (ب): ولا شريك.

(٣) ذكر هنا في (هـ) عبارة «المختصر» بتمامها.

(٤) ساقطة من (هـ).

(٥) تحرفت في (ب) إلى: عملت.

(٦) في (هـ) و (ب): باجتهاد.

(٧) في (آ): «له»، وهو خطأ.

تقلدها، لأنَّ هذه الواسِطَةَ تكونُ لاغيةً لا فائدة فيها[1]، بل مع تقليدها إنما اعتمدت على اجتهادك. وهٰذا[2] نحوٌ مِن قول الفقهاء: الإقرار يُلغي البينة، وحضورُ شاهد الأصل يُلغي اعتبارَ شاهِدِ الفرع.

قوله: «وفي هٰذه المسألة إشكال»، أي: تكليف العامة الاجتهاد في مسائلِ الأُصولِ، لأن العامِيَّ لا[3] يستقل بإدراكِ «الدليلِ العقلي»، وبالفرق «بَيْنَهُ وبَيْنَ الشبه لاشتباههما»، أي: لاشتباه الدليلِ والشبهة، إذ الدليلُ ما لزم مِن ثبوته ثبوتُ المدلول، والشبهة توهم ثبوتَ ما نصبت[4] لِلدِّلالة عليه لمشابهتها الدليلَ في بعضِ ذلك، وهي غيرُ دالة على ثبوته في نفسِ الأمر فيحتاجُ الناظرُ في أحكامِ الأصول أن يكونَ عارفاً بتقرير الأدِلَّةِ العقلية ودفعِ الشبه عنها، وذلك بعيدٌ على العامِيِّ، بل ممتنع في حقِّه عادة «لا سيما في زماننا هٰذا مع تفرُّق الآراء، وكثرةِ الأهواء، بل نَحارير المتكلّمين» وشطارهم «لا يستقِلُّون بذلك» وحيث الأمرُ كذلك، «فإذا منع» يعني العامي «من التقليد لزم أن لا يعتقِدَ شيئاً»، لأن الاعتقادَ الاجتهاديَّ متعذِّرٌ عليه، والتقليدُ ممنوع[5] منه.

وحاصل هذا يرجع إلى منع عمومِ[3] الدليل السَّابقِ على منع التقليد في الأصولِ لِظهور أدِلتها في نفس كُلِّ عاقل.

وتقريرُه: لا نسلِّمُ ذلك، بل إنما هي ظاهرة في نفوس[6] العلماء. أما العامة فلا.

---

(١) في (هـ): لها.

(٢) في (هـ): وهو.

(٣) ساقطة من (هـ).

(٤) في (آ) و(ب): يصيب.

(٥) في (هـ): والتقليدي ممتنع.

(٦) في (هـ): نفس.

فالأشبَهُ إذاً، أن لا إثمَ على مَنْ أَخْطَأَ في حكمٍ اعتقاديٍّ غيرِ ضَروريٍّ مُجتهدٍ، أو عاميٍّ مع الجِدِّ والاجتهاد بحسبِ الإمكانِ مع تَرْكِ العِنَادِ.

وفيه احترازٌ مما يلزمُ الجاحِظ، إذْ أكثرُ مُخالِفي الملّة عانَدُوا، ومنهم مَنْ لم يسْتَفْرِغْ وُسْعَه في الاجتِهادِ.

وأنّ الكُفْرَ إنكارُ ما عُلِم كونُه من الدِّين ضَرورةً، وهو مُقْتَضى كلامِ الشيخ أبي محمد في رسالته، إذ لم يُكَفِّرْ أحداً من المبتدعةِ غير المعانِدِين ومُنْكِري الضَّروريَّات، لقَصْدِهم الحقَّ مع استبهامِ طريقِهِ.

* * *

قوله: «فالأشبه إذاً»، أي: قد تقرر أن العامي لا يستقِلُّ بمعرفةِ الأدِلَّةِ العقلية ودفع الشبه[1] عنها، فالأشبه بالصوابِ «أن» يُقالَ: «لا[2] إثمَ على من أخطأ في حكمٍ اعتقادي غيرِ ضروري مجتهدٍ أو عاميٍّ مع الجد والاجتهادِ بحسب الإمكان مع تركِ العنادِ».

فقولنا: «اعتقادي» هو المراد بالأحكام الأصولية لأن حظَّ المكلف منها الاعتقادُ.

وقولنا: «غير ضروري» احترازٌ مما سبق [3]من ضروريات الشريعة التي اشترك فيها العامةُ وغيرُهم.

وقولنا[3]: «مجتهد، أو عامي» ليس احترازاً عن شيءٍ، بل هو بَدَلٌ تفصيلي[4] مِن قولنا: «على من أخطأ»، أي: لا إثمَ على المخطىء والحالة هذه، سواء كان مجتهداً أو عامياً.

---

(١) في (آ): الشبهة.

(٢) في (هـ): أن لا.

(٣ ـ ٣) ساقط من (هـ).

(٤) في (هـ): تفصيل.

وقولنا: «مع الجدِّ والاجتهاد» احترازٌ ممن لا يجتهد في معتقده أصلاً، بل يعتقد ما خَطَرَ لَهُ أو ما[1] مَالَ إليه هواه، فإنَّ ذلك يأثم، لأنه ترك الواجب، أو تابع الهوى في اجتهاده.

وقولنا: «بحسب الإمكان»، أي: يكتفي منه بما أمكنه، وما بلغته قوتُه مِن الاجتهاد، ولا يُكلف منه ما لا سَبِيلَ له إليه، إذ ذٰلِكَ ما لا يُطاق.

وقولنا: «مع تركِ العناد»، احترازٌ من أن يجتهد ويُعانِدَ في اجتهاده بأن يَظْهَرَ له الصوابُ، فيحيدَ عنه، كما حكى الله عز وجل عن قومِ فرعون: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْماً وَعُلُوّاً﴾ [النمل: ١٤].

قوله: «وفيه»، أي: في هٰذا الضابط المذكور، لِعدم الإثم «احترازٌ مما يلزمُ الجاحظ» على قوله: لا إثمَ على من أخطأ الحقَّ مع الجدِّ في طلبه مِن رفع الإثم عن[2] كُلِّ كافر، لأنَّهم جَدُّوا في طلب الحقِّ، فلم يُصيبوه، فلا يلزم هٰذا على ما ذكرناه من الضابط، لأنَّ أكثر المخالفين لِمِلَّة الإسلامِ عاندوا الحقَّ مع وضوحه بدليل قوله عز وجل: ﴿فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلٰكِنَّ الظَّالِمِيْنَ بِآيَاتِ اللهِ يَجْحَدُون﴾ [الأنعام: ٣٣]، ﴿وَالَّذِيْنَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِنْ رَبِّكَ بِالحَق﴾ [الأنعام: ١١٤]، وأشباه ذلك، مما دَلَّ على كفرهم وعنادهم. «ومنهم» ـ أي: ومن مخالفي المِلَّة ـ «مَنْ لم يستفرغ وُسْعَهُ في الاجتهاد»، فكان خطؤُه لِتقصيره، فلحقهم الإثمُ لذلك، ونحن قدرنا الضابطَ المذكورَ، لنفي الإثم بأن يوجد الجدُّ في طلب الحقِّ والاجتهادِ، وأن تنتفيَ المكابرةُ والمعانَدة[3]، فلا يلزمنا ما لَزِمَ الجاحظُ مما سبق.

٢٧١

قوله: «وأن الكفر». هٰذا عطف على قوله: فالأشبه أن لا إثْمَ على من

---

(١) ساقطة من (هـ).

(٢) تحرفت في (ب) إلى: على.

(٣) في (آ) و (ب): والعناد.

ذكر، والأشبهُ أنَّ الكفر «إنكارُ ما علم كونُه من الدين ضرورةً»، فلا يكفر أحدٌ بإنكار ما سوى ذلك مِن مسائل الفروع وما بينها وبَيْنَ الأصول الضرورية، كمسألةِ القدر، والحَرْفِ، والصَّوتِ، ونحوِها على ما قررته في كتاب «إبطال التحسين والتقبيح».

قلتُ: وهذا كالتقريرِ للضابط المذكور في نفي الإثم عمن أخطأ الحقَّ[1]، وذلك لأنَّ الكُفْرَ إذا انحصر في إنكار الضروريات، فالضرورياتُ لا يُخطىء فيها أحدٌ عاميٌّ ولا غيرُه، فيبقى ما عدا الضروريات «هو مقتضى كلامِ الشيخ أبي محمد» مصنف «الروضة» «في رسالته»، وهي رسالة ردَّ فيها على بعض الحرّانيّين[2] قولَه بتكفير كُلِّ مبتدع في مسائل العقائد، كالأشعرية والمُعتزلة والجَهمية ونحوهم، فردَّ عليه الشيخ أبو محمد و«لم يُكَفِّرْ أحداً» مِن أهل القبلة غيرَ المعاندين ومنكري الضروريات لِقصدهم الحقَّ مع استبهامِ طريقه.

قلت: فَهُم بِقَصْدِ الحقِّ مثابون أو غيرُ آثمين، وباستبهام طريقه معذورون. وهذا يُشيرُ إلى قاعدةٍ قررتُها في ذلك في «القواعد الصغرى والكبرى» وكتاب «إبطال التحسين والتقبيح».

أما منكرو الضرورات، فيلزمهم العِنادُ، لأنَّ من يعيش خمسين سنةً بين المسلمين، ثم يقول: الصلاةُ غيرُ واجبة، والزِّنا غَيْرُ محرم، فهذا لا يُرْتَابُ في أنه معانِدٌ، وكذلك من اعتقد في الله عز وجل ما يعلم أنه لا يليقُ به، كمن اعتقد أنه جِسْمٌ؛ وهو يعلم أَنَّ الجسميةَ لا تَليقُ به، ونحو ذٰلك، لأنه مُستهزىءٌ بالحُرمةِ الإلٰهية، متلاعبٌ بها، فهٰذان يكفران، ومَنْ سواهم، فلا، والله تعالى أعلم بالصواب.

---

(١) ساقطة من (هـ).

(٢) يقصد بذلك رسالته في تخليد أهل البدع في النار، التي أرسلها للشيخ فخر الدين أبي عبد الله محمد ابن أبي القاسم بن تيمية الحراني المتوفى سنة ٦٢٢ هـ. انظر «ذيل طبقات الحنابلة» ٢/١٣٩.

فائدة: قال الآمِدي: ذهب عُبيد الله[1] بن الحسن العنبريُّ والحشويةُ والتعليمية إلى جوازِ التقليد في المسائل الأصولية المتعلقة بالاعتقاد في اللهِ عز وجل، وربما قال بَعْضُهُمْ بوجوبه على المكلّف، وتحريمِ النظر في ذلك، وذهب الباقون إلى المنعِ من ذلك، وهو المختار.

وقال القرافيُّ: قال إمامُ الحرمين في المسائل[2]: لم يَقُلْ بالتقليدِ في الأصول إلا الحنابلةُ.

قلت: قد رأيتَ أيها الناظر[3] ما ذكرناه مِن مذهبنا في ذلك، ولا نَعْلَمُ فيه خلافاً، كيف وقد نَصَّ أحمد على النهي عن التقليد نهياً عاماً، فقال: مِنْ ضيق علمِ الرجلِ أن يُقَلِّدَ دينَه غَيْرَهُ، فبان أن ما قاله (⁴إمامُ الحرمين⁴) إما التباسٌ عليه، أو تلبيسٌ منه، والله سبحانه وتعالى أعلم.

---

(١) في (آ) و (ب): «عبد الله»، وهو خطأ، فالعنبري: هو عبيد الله بن الحسن بن الحصين البصري، كان من ساداتها فقهاً وعلماً، وولي قضاءها، تُوفي سنة ١٦٨ هـ. «تهذيب التهذيب» ٧/٧.

(٢) تحرفت في (ب) إلى: السائل.

(٣) في (ب): المناظر

(٤ ـ ٤) ساقط من (آ) و(ب).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ثم هنا مَسألتان:

إحداهُما: أن العامِّيّ يُقلِّدُ من عَلِمَ أو ظَنَّ أهليَّتَهُ للاجتهادِ بطريق ما، دونَ من عَرَفَه بالجهل اتفاقاً فيهما.

أما من جَهِل حاله فلا يُقلِّدُه أيضاً، خلافاً لقوم.

لنا: غالبُ الناس غيرُ مُجتهدٍ، فاحتمالُ الأهليَّةِ مرجوحٌ، ولأنَّ من وَجَب قبول قولِه، وجَبَ معرفةُ حاله، كالنبيِّ بالمعجز، والشاهد والرَّاوي بالتَّعديل.

قالوا: العادةُ أنّ مَنْ دَخَل بلداً لا يَسأَلُ عن علم مَن يَستفتِيهِ، ولا عن عدالَته.

قلنا: العادةُ ليست حُجةً على الدليل، لجوازِ مخالَفَتِها إيَّاهُ، ثم وجوبُ السؤال عن عِلْمِه مُلتزمٌ، والعدالةُ أصليَّة في كل مسلمٍ، بخلافِ العِلم.

*   *   *

من يُقلد العامي؟

قوله: «ثم هنا»، أي: في باب التقليد «مسألتان:

إحداهما: أن العاميَّ يُقلِّدُ مَن علم، أو ظن أهليته للاجتهاد بطريقٍ ما، دونَ من[1] عرفه بالجهل اتفاقاً فيهما». أي: الحكم في الصورتين إثباتاً في الأولى، ونفياً في الثانية، متفق عليه عند مَنْ أجاز التقليدَ للعامي.

وتحقيقُ القسمة فيه: أن العامِّيَّ إذا أراد أن يستفتي شخصاً، فإما أن يَعْلَمَ، أو يظنَّ أنه أهلٌ للفُتيا، أو يعلم أنه جاهل لا يَصْلُح لِذلك، أو يجهل حالَه، فلا يعلم أهليتَه ولا عدمها. فالأوَّل[2] له أن يستفتِيَهُ باتفاقهم، وعلمه بأهليّته إما بإخبارِ عَدلٍ عنه بذلك، أو باشتهاره بَيْنَ الناس بالفُتيا، أو بانتصابه لها وانقيادِ

(١) ساقطة من (ب).

(٢) في (هـ): فالأولى.

الناسِ للأخذ عنه ونحو ذلك مِن الطرق. وهذا معنى قوله: «بطريقٍ ما»، والظنُّ يقوم مقامَ العلم في ذلك لما عُرِفَ.

والثاني: وهو مَن عَلِمَ أو ظن جَهْلَه لا يجوز أن يستفتيَه، لأنه تضييعٌ لأحكامِ الشريعة، فهو كالعالم يُفتي بغير دليل. أما من[1] جهل حاله، فلا يُقلِّده أيضاً عند الأكثرين[2]، خلافاً لقوم.

«لنا» على أن لا يُقلِّدَه وجهان:

أَحَدُهُمَا: أن «غالبَ الناسِ غيرُ مجتهد، فاحتمالُ[3] الأهلية مرجوحٌ». يعني أن هٰذا لما جهل حاله، احتمل أن يكونَ أهلاً، وأن لا يكونَ، لكن غالب الناسِ غيرُ أهل للفتيا، فحْملُ هذا على الغالب راجح، ويلزم منه أن تكونَ أهليتُه مرجوحة، فينتفي ظن أهليته، فلا يجوزُ تقليدُه.

الوجه الثاني: أن المفتي يجب قبولُ قولِه، وكُل «من وجب قبولُ قولِه، وجب معرفةُ حالِه»، (٤كما أن النبيَّ لما وجب قبولُ قوله، وجب مَعرفة حالِه٤) وامتحانه بظهور المعجز على يده، «والشاهد والراوي» لمَّا وَجَبَ قبولُ قولهما، وجب معرفةُ حالهما «بالتعديل».

قوله: «قالوا». هٰذه حُجَّةُ الخصمِ على قبولِ فُتيا المجهولِ الحال. وتقريرُها: أن «العادةَ» جرت بأن «مَنْ دخل بلداً لا يسأل عن علمِ من يَستفتيه ولا عدالتِه»، والعوائد المشهورة حجةٌ لِدلالتها على اتفاق النَّاسِ عليها عملاً بقوله عليه السَّلامُ: «ما رَآهُ المسْلمونَ حَسناً فَهو عِندَ اللهِ حَسَنٌ»[5].

---

(١) ساقطة من (ب).

(٢) في (آ): الأكثر.

(٣) في (آ): واحتمال.

(٤ - ٤) ساقط من (آ).

(٥) تقدم تخريجه في الصفحة: ٩٥.

قوله[1]: «قلنا». هذا جوابُ ما ذكروه[2]، وهو أنا لا نسلم أن العادةَ «حُجَّةٌ على الدليل، لجواز مخالفتها إيَّاه»، ومعنى ذلك: أن الدليلَ قد دَلَّ على أن مجهولَ الحالِ لا يُسْتَفْتَى كما سبق. وما ذكرتُم مِن العادة ليس حجةً[3] على هٰذا الدليل وكذلك مطلقُ «العادة ليست حُجَّةً على» مطلق «الدليل لجواز» أن تُخالِفَه، وما خالف الدليل لا يُعتبر إلا بدليلٍ، ثم لا نسلِّمُ أن العادةَ ما ذكرتُم، بل العادةُ خلافه، وهو أن من دخل بلداً احتاطَ لِدينه، ولم يأخذ إلا[4] عن أهله. وإن سَلَّمنا أنَّ ذٰلك عادةٌ؛ لكن لا نُسَلِّمُ شُهْرَتَها، بل هو عادةُ شذوذِ الناسِ وجهالهم، وإن سلمنا أنَّها مشهورةٌ، لكن لا نسلِّمُ أنها تَدُلُّ على اتفاق عليها حتَّى تكونَ حجة.

قوله: «ثم وجوب السؤال عن علمه ملتزم»، أي: نلتزمُ[5] أن مَنْ دخل بلداً يجب عليه السؤالُ عن علم مَنْ يستفتيه، ولا نُسَلِّمُ عَدَمَ وجوبه، وإنما هو شيء استفدتموه مِنَ العادة، وقد بينا بُطلانَه.

قوله: «والعدالةُ أصلية في كُلِّ مسلمٍ بخلافِ العلم».

هٰذا بيانُ الفرق[6] بين العدالةِ والعلم: بأن عدالةَ المفتي إنما لم[4] يجبِ السؤالُ عنها، لأنَّها الأصلُ في كُلِّ مسلم بخلاف العلم، فإنَّه على العكس مِن ذلك، وهو أن عَدَمَهُ أصلي في كُلِّ أحد، فلذلك أوجبنا السؤال عن علم المفتي دونَ عدالته، والله سبحانه وتعالى أعلم.

---

(١) ساقطة من (هـ).
(٢) في (هـ): ما ذكره.
(٣) في (هـ): كما أنا لا نسلم أن العادة حجة.
(٤) ساقطة من (آ).
(٥) في (ب) و(هـ): يلتزم.
(٦) في (ب): للفرق.

الثانية: يكفي المقلِّد سؤالُ بعض مجتهدِي البلدِ، وفي وجوب تخيُّر الأفضل قَولان:

النافي: إجماعُ الصحابةِ على تسويغِ سؤال مقلِّديهم الفاضل والمفضول لأن الفَضلَ قدْر مشترَكٌ، ولا عِبرَةَ بخاصةِ الأفضليةِ.

المثبت: الظَّنُّ الحاصلُ من قَولِ الأفضل أَغلبُ، فإن سَأَلَهما واختلَفَا عليه فَهَلْ يَلزَمهُ متابعةُ الأَفضَلِ في دينِهِ وعِلمِهِ كالمجتَهِدِ يَتعارَضُ عندَه الدَّليلان، أو يتخيَّر؟، فيه خلافٌ، الظاهرُ الأول، ويُعرَفُ الأفضلُ بالإخبار وإذعانِ المفضولِ له وتقديمه، ونحوه من الأماراتِ المفيدةِ للظَّنِّ، فإن استَوَيا عندَه اتَّبَعَ أيَّهما شاءَ.

وقيل: الأشدّ، إذِ الحقُّ ثَقيلٌ مري، والباطلُ خَفيفٌ وَبِي.

وقيل: الأخفّ، لقولِهِ تعالى: ﴿يُرِيدُ اللهُ بِكُم اليُسْرَ﴾ ﴿مَا جَعَلَ عَليكُمْ في الدِّينِ مِن حَرَجٍ﴾، «لا ضَرَرَ»، «بُعِثْتُ بالحنَيفيةِ السَّمْحة السَّهلة».

ويحتمل أن يَسقُطا لتعارُضِهِما، ويرجع إلى غيرِهما إن وجد، وإلاّ فإلى ما قَبْل السَّمع.

* * *

هل يسأل المقلد بعض المجتهدين أو يتخير الأفضل؟

المسألة «الثانية: يكفي المقلّد سؤال بعض مُجتهدي البلد» يعني من شاء منهم، ولا يلزمُه سؤالُ جميعهم. «وفي وجوب تخير الأفضل». أي: هل يجبُ عليه أن يتخيَّر أفضلُ المجتهدين فيستفتيه؟ فيه «قولان»: بالنفي والإثبات. «النافي»[1]، أي: احتجَّ النافي[1] لوجوب تخير[2] الأفضل بوجهين: أحدُهما:

(١) تحرفت في (ب) إلى: الثاني.

(٢) تحرفت في (هـ) إلى: تخيير.

أن الصحابةَ أجمعوا «على تسويغِ سؤالِ مُقلديهم الفاضِل والمَفضول»، أي: أجمعوا على أن للمستفتي أن يُقلد فاضلَهم ومفضولهم، وذلك ينفي وجوبَ تخير الأفضل وإلا كان إجماعُ الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ خطأ وهو باطل.

الوجه الثاني: «أن الفضلَ[1] قدر مُشترك» بَيْنَ الفاضل والأفضل، فَلْيَكفِ في جوازِ التقليد «[2]ولا عِبرةَ بخاصة[3] الأفضلية».

قلتُ: ولأنَّ الناسَ متفاوتون في رُتبة الفضائلِ، فما مِن فاضل إلا وثَمَّ من هو أفضلُ[2] منه بدليل قوله عز وجل: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: ٧٦]، فلو اعْتُبِرَ الأفضلُ، لانْسدَّ بابُ التقليد. ولِقائل أن يقول: إنما يلزم ذلك إذا اعتبرنا أفضلَ المجتهدين مطلقاً، أما إذا قيدنا ذلك بمجتهدي البلدِ، لم يلزم، لأن الفاضل[4] في كُلِّ بلدٍ معروف مشهور مشارٌ إليه بالأصابع.

قوله: «المثبت»، أي: احتج المثبتُ لِوجوب تَخيُّر[5] الأفضل بأن «الظنَّ الحاصلَ من قول الأفضل أغلب»، فيكونُ واجباً، أما الأولى، فظاهرة، وأما الثانية، فبناء على أن الأصلَ اعتبارُ العلم، وإنما سَقَطَ[6] في الشرعيات لِتعذُّرِه، فوجبَ الظنُّ الأقربُ إلى العلم كما سبق.

قلتُ: القولان متقاربان، والأوَّلُ أيسر، والثاني أحوطُ.

قوله: «فإنْ سألَهما واختلفا عليه»، إلى آخره[7]. أي[8]: إن سأل المستفتي[9] مجتهدين، فأكثر، فاختلفوا عليه في الجواب، «فهل يلزمُه متابعةُ

---

(١) في البلبل المطبوع: العقل.

(٢ ـ ٢) ساقط من (هـ).

(٣) في البلبل المطبوع: بخاصية.

(٤) في (آ) و(ب): الفضل.

(٥) تحرفت في (آ) و(هـ): تخيير.

(٦) في (ب): يسقط.

(٧) ذكر هنا في (هـ) عبارة «المختصر» بتمامها.

(٨) ساقطة من (آ).

(٩) تحرفت في (ب) إلى: المفتي.

الأفضلِ» منهم «في دينه وعلمه»، «أو يتخيَّر» فيأخذ بقول من شاء منهم؟ «فيه خلاف».

وجه اللزوم: أنه قد تعارض عند المستفتي قولان، وأحدهما خطأ، وليس أحدهما أولى بالرُّجحان لِذاته، فلزمه ترجيحُ أحدِ القولين برجحان أحدِ القائلين، «كالمجتهدِ» إذا تعارض عنده دليلان، استعمل الترجيحَ فيهما، فأخذ بالأرجحِ منهما، إذ قولُ المجتهد عند المقلِّد، كقول الشارعِ عند المجتهد.

وجهُ التخيير: ما سبق من إجماعِ الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ على تسويغِ سؤال المقلِّد مَنْ شاء مِن المجتهدين، ولأن العامي لا يعلم الأفضلَ بالحقيقة، إنما يعرف ذا الفضلِ من الناس ذووه، بل العامي يغترُّ بظواهر هيئة حسنة، وطيلسان، فربما اعتقد المفضولَ فاضلاً.

قوله: «الظاهر الأول»، أي: وجوب متابعة الأفضل، لأن العاميَّ وإن لم يكن أهلاً لِمعرفة الفاضلِ من المفضول، لكنه يُكلف من ذلك وسعه بحسب اجتهاده، كالمجتهد في الأدلة، والخطأ بعد الاجتهاد مغتفر، وإجماع الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ محمول على ما إذا لم يختلف الجواب على المستفتي، بل إذا جاء يستفتي ابتداءً. أما عند الاختلاف، فيجب تخيرُ الأفضلِ. ولذلك قال الخرقي: وإذا اختلف اجتهادُ رجلين، لم يتّبع أحدُهما صاحبَه، ويتبع الأعمى أوثقَهما في نفسه.

قوله: «ويعرف الأفضل»، إلى آخره[1].

لما رجَّحَ وجوبُ تخير الأفضلِ احتاجَ أن يُبين طرق معرفته، وهي: إما إخبارُ العدل، لأنه يُفيد ظَنَّ أفضليته، وهو كافٍ، أو بإذعان «المفضولِ له وتقديمِه» على نفسه في الأمور الدينية[2]، كالتلميذِ مع شيخه، لأنَّه يفيد القطعَ

(١) ذكر هنا في (هـ) عبارة «المختصر» بتمامها.

(٢) في (هـ): الدنيوية.

بها عادةً، أو بأمارات غير ذلك مما يُفيدُ القطعَ، أو الظن بذلك.

قوله: «فإن استويا[١] عنده»، أي: إن استوى المجتهدان عند المستفتي في الفضيلَةِ، واختلفا عليه في الجواب، ففيه ثلاثةُ أقوال:

أحدها[٢]: يتبع «أيَّهما شاء» مُخَيَّراً لِعدم المُرَجِّح[٣].

الثاني: يأخُذُ بأشدِّ القولين، لأن «الحقُّ ثقيلٌ مَري والباطل خفيف وَبِي»، كما يُروى في الأثر. وفي[٤] الحكمة: إذا تردَّدْتَ بَيْنَ أمرين، فاجتنب أقربَهما مِن هواك.

وروى الترمذيُّ مِن حديث عائشة قالت: قال رسول الله ﷺ: «ما خُيِّر عَمَّارٌ بينَ أَمْرَيْنِ إلاّ اختارَ أَشَدَّهما» وفي لفظٍ: «أَرْشَدهما»[٥]. قال الترمذيُّ: هٰذا حديثٌ حسن غريب. ورواه أيضاً النسائي وابن ماجه. فثَبَتَ بهٰذين اللفظين للحديث أن الرشد[٦] في الأخذ بالأشد.

الثالث: يأخذ بأخفِّ القولين لِعموم النصوص الدالة على التخفيف في الشريعة، كقوله عز وجل: ﴿يُرِيْدُ اللهُ بِكُمُ اليُسْرَ وَلَا يُرِيْدُ بِكُمُ العُسْرَ﴾

---

(١) في (هـ): «استوى»، وهو خطأ.

(٢) تحرفت في (ب) إلى: أحدهما.

(٣) في (آ): الترجيح.

(٤) ساقطة من (آ).

(٥) حديث صحيح. أخرجه من حديث عائشة: الترمذي (٣٧٩٩) بلفظ المصنف: «أشدهما» في إحدى النسخ، كما نبه عليه المباركفوري في «تحفة الأحوذي»، ٤/٣٤٥ ورواية المطبوع من «السنن»: أسدهما بالسين المهملة. وأخرجه أحمد ٦/١١٣، وابن ماجه (١٤٨)، والحاكم ٣/٣٨٨ بلفظ: «أرشدهما» و«الأرشد منهما». وحسنه الترمذي.

وأخرجه من حديث ابن مسعود: أحمد ١/٣٨٩ و٤٤٥، والحاكم ٣/٣٨٨ من طريق سفيان، عن عمار بن معاوية الدهني، عن سالم بن أبي الجعد، عن عبد الله بن مسعود، ولفظه: «ابن سمية ما عرض عليه أمران قط إلا اختار الأرشد منهما» قال الحاكم: صحيح على شرط الشيخين إن كان سالم ابن أبي الجعد سمع من عبد الله بن مسعود، ولم يخرجاه؛ ووافقه الذهبي، وقال الأخير في «السير» ١/٤١٦: وبعضهم رواه عن الدهني عن سالم بن أبي الجعد، عن علي بن علقمة، عن ابن مسعود.

(٦) تحرفت في (هـ) إلى: الأشد.

[البقرة: ١٨٥] ، وقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨] وقوله عليه الصلاة والسلام: «لا ضَرَر ولا ضِرارَ»[١]، وقوله عليه السلام: «بُعِثتُ بالحَنيفيَّة السَّمْحَة السَّهْلَة»[٢].

وقال شيخنا المزني: مِنْ قواعدِ الشريعة أن يستدل بِخِفَّةِ أحدِ الأمرين المتعارضين على أن الصوابَ فيه. أو كما قال.

قلت: وثبت عن النبيِّ ﷺ أنه ما خُيِّرَ بين أمرين إلا اختارَ أيسرَهما ما لم يكُن إثماً[٣].

قلتُ: والفرق بينَه وبين عمار فيما حَكَيْنَا عنه من الأخذ بأشد الأمورِ: أن عماراً كان مكلَّفاً محتاطاً لنفسه ودينه، والنبيُّ ﷺ كان مُشرعاً موسِّعاً على الناس، لئلا يُحْرَجُوا فينفِرُوا، كما صَحَّ أنه جمع بين الصلاتين بالمدينة من غيرِ خوفٍ ولا سَفَرٍ لئلا يُحرج أُمَّتَهُ. وقال: «يَسِّروا ولا تُعَسِّروا»[٤] وقال لبعض

---

(١) تقدم تخريجه في ٤٣٨/٢.

(٢) حديث صحيح. أخرجه أحمد بسند قوي ١١٦/٦ و٢٣٣ من حديث عائشة.

وأخرجه أحمد ٢٣٦/١، والبخاري في «الأدب المفرد» (٢٨٧) من حديث ابن عباس بلفظ: قيل لرسول الله ﷺ: أي الأديان أحب إلى الله؟ قال: «الحنيفية السمحة» ورجاله ثقات. وحسنه الحافظ في «الفتح» ٩٤/١.

وأخرجه أحمد ٢٦٦/٥، والطبراني (٧٨٦٨) من حديث أبي أمامة، ولا بأس بإسناده في الشواهد.

وأخرجه الخطيب ٢٠٩/٧ من حديث جابر وسنده ضعيف. وأخرجه ابن سعد في «الطبقات» ١٩٢/١ من طريق حبيب بن أبي ثابت مرسلاً.

(٣) أخرجه من حديث عائشة: مالك ٩٠٢/٢ ـ ٩٠٣، وأحمد ٨٥/٦ و١١٤ و١٣٠ و١٦٢ و١٨١ ـ ١٨٢ و١٨٩ و١٩١ و٢٠٩ و٢٢٣ و٢٣٢ و٢٦٢، والبخاري (٣٥٦٠) و(٦١٢٦) و(٦٧٨٦)، ومسلم (٢٣٢٧)، وأبو داود (٤٧٨٥).

(٤) أخرجه من حديث أبي موسى الأشعري: أحمد ٣٩٩/٤ و٤١٢، والبخاري (٣٠٣٨)، ومسلم (١٨٣٢) و(١٧٣٣)، وأبو داود (٤٨٣٥)، والبيهقي ٨٦/١٠، والبغوي (٢٤٧٥).

وأخرجه من حديث أنس: البخاري (٦٩)، ومسلم (١٧٣٤).

وأخرجه من حديث ابن عباس: أحمد ٢٣٩/١ و٢٨٣ و٣٦٥، (١٠٩٥١) وقال الهيثمي في «المجمع» ٧٠/٨: رواه أحمد والطبراني ورجال أحمد ثقات لأن ليثاً صرح بالسماع من طاووس.

أصحابه في سياق الإنكار عليه: «إنَّ فِيكُمْ مُنكرين[1] مُنَفِّرِينَ»[2].

قوله: «ويحتمل أن يسقطا»[3] - يعني قولا المجتهدين إذا اختلفا يسقطان - «لِتعارضهما»، وعدمِ المرجِّحِ لأحدهما، «ويرجعُ» المقلد «إلى غيرهما» مِن أقوالِ المجتهدين «إن وجد» غيرهما، وإن لم يجد غَيْرَهُمَا[4]، رَجَعَ إلى ما قبل السمع»، وفيه الأقوالُ السابقُ ذكرها.

تنبيه: إذا اختلف على المقلد جوابُ المجتهدين، وقلنا: يَرْجِعُ إلى قول غيرهما، فذلك الغير إن أفتاه بقولٍ ثالثٍ غير قوليهما، مثل أن أفتاه أحدُهما بأنَّ الماءَ المستعمل في رفع الحَدَث طاهر، وأفتاه الآخر أنه طَهور، فأفتاه الثالثُ بأنه نجس؛ رَجَعَ إليه، وكان مستند العملِ قوله.

وإن أفتاه بأحدِ قولي الأولين بكماله أو بجزئه، بأن فصَّلَ له[5] ما أطلقاه مثل أن أفتاه أَحَدُهُمَا بأن الخمرَ لا تطهر، وإن خللت بنقلها عن الشمسِ إلى الظل طَهُرَتْ، فهل تكونُ فتياه مستقلةً باستناد عَمَلِ المقلد إليها، أو تكون مؤكدة لما وافقها من فُتيا المجتهدين الأولين؟ فيه احتمالان: أصلُهما تعارضُ التأكيد والتأسيس في الأدلة، والتأسيس أولى، فيترجَّحُ الاحتمالُ الأوَّلُ، وقد يُرجَّحُ الثاني بأن الأصلَ وجوبُ العمل بقولِ أحدِ المجتهدين الأوَّلين، لكن

---

(1) ساقطة من (هـ).

(2) قطعة من حديث أخرجه أحمد ٤/١١٨ و١١٩ و٥/٢٧٣، والدارمي ١/٢٨٨، والبخاري (٩٠) و(٧٠٢) و(٧٠٤) و(٦١١٠) و(٧١٥٩)، ومسلم (٤٦٦)، وابن ماجه (٩٨٤) والحميدي (٤٥٣)، وابن خزيمة (١٦٠٥) والطبراني ١٧/(٥٥٦) و(٥٥٧) و(٥٦٠) و(٥٦١) و(٥٦٢) و(٥٦٣)، والبيهقي ٣/١١٥، والبغوي (٨٨٤) من حديث أبي مسعود الأنصاري. ولفظه: جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فقال: إني لأتأخر عن صلاة الصبح من أجل فلان مما يطيل بنا، فما رأيت النبي ﷺ غضب في موعظة قطُّ أشدَّ مما غضب يومئذٍ، فقال: «يا أيها الناس، إن منكم منفرين فأيكم أمَّ الناسَ فليوجز، فإن من ورائه الكبير والضعيف وذا الحاجة».

(3) في (آ) و(هـ): يسقط.

(4) في (آ): وإن وجد غيرهما.

(5) في (آ): مثل إن فصل لهما.

سقط العَمَلُ به لِعارض التعارض، وبفُتيا الثالث موافقاً لأحدهما زالَ التعارض، وظهر رجحانُ قوله، فوجب أن يكونَ هو العُمدة في العمل، وقول المفتي الثالث مؤكداً له.

وتظهر فائدةُ هٰذا الخلاف فيما إذا عَمِلَ بفتياهما، ثم تَبَيَّنَ أنهما ليسا أهلاً للفُتيا، وتضمن العمل بالفتيا ما يُوجب الضمان، فإن الضمانَ يجب على المفتي إذا لم يكن أهلاً للفُتيا، فإن جعلنا[1] عمدةَ العمل فتيا الثالث استقلَّ بالضمان كما استقلَّ قولُه بالعمل، وإن جعلنا عمدته فتيا أحد الأولين وفتيا الثالث مرجحة؛ كان الضمانُ عليهما جميعاً، والأشبهُ أنَّه عليهما نِصفين لاشتراكهما في سبب الإتلاف، ويحتمل أن يكونَ أثلاثاً على الثالث ثلاثة حطّاً لرتبة المرجح عن رتبةِ الأصل المعتمد عليه. وضبطنا ذلك بالثلاث لاعتبار الشرع له كثيراً، والله تعالى أعلم بالصواب.

(١) في (آ) و(ب): جعل.

القول في تَرتيب الأدلّة والترجيح

الترتيبُ: جَعْل كُلٍّ واحدٍ من شَيئين فصاعداً في رُتبَتِهِ التي يَستحقُّها بوجهٍ ما، فالإجماعُ مقدَّمٌ على باقي أَدلةِ الشَّرع، لقطعيَّتِهِ وعِصمته وأَمْنِه من نسخٍ، أو تأويلٍ، ، ثمّ الكتابُ، ويُساويه مُتواتِرُ السنَّةِ لقَطعيَّتِهما، ثم خبرُ الواحدِ، ثمّ القياسُ، والتصرُّف في الأدلة من حيثُ العموم والخصوص، والإطلاق والتقييد، ونحوُه سَبَقَ.

والترجيحُ: تقديمُ أَحدِ طَريقَي الحكم لاختصاصِه بقوة في الـدِّلالة، ورُجحانُ الدليلِ عِبارةٌ عن كَوْنِ الظَّنِّ المستفادِ منه أقوى، والرّجحانُ حقيقَةٌ في الأَعيانِ الجَوْهرية، وهو في المعاني مُستعارٌ.

* * *

«القَول في تَرتيب الأَدلَّة والتَّرجيح»

اعلم أنَّ هٰذا مِن موضوع نظرِ المجتهد وضروراته، لأنَّ الأدِلَّةَ الشرعية متفاوتةٌ في مراتب القُوة، فيحتاج المجتهدُ إلى معرفة ما يُقدّم منها وما يُؤخّر، لئلا يأخذ بالأضعف منها مع وجودِ الأقوى، فيكون كالمتيمم[1] مع وجودِ الماء.

وقد يَعْرِضُ للأدلة التعارضُ والتكافُؤ، فتصيرُ بذلك كالمعدومةِ، فيحتاجُ إلى إظهار بعضها بالترجيحِ ليعمل به، وإلا تعطَّلَتِ الأدِلَّةُ والأحكامُ.

فهٰذا البابُ مما يتوقَّفُ عليه الاجتهادُ توقُّفَ الشيء على جزئه، أو شرطه.

قوله: «الترتيبُ: جعلُ كُلِّ واحدٍ من شَيئين فصاعداً في رُتبته التي يستحقها بوجهٍ ما»، أي: بوجه مِن الوجوه.

(١) في (آ): التيمم.

اعلم أنه لمَّا كان هٰذا البابُ مَعقوداً[1] لترتيب الأدلة وترجيحها، وجب الكشفُ عن حقيقةِ الترتيب والترجيح ما هي، لأنهما شرطانِ في الاجتهادِ، والحُكم عليهما بالشرطية يستدعي سَبْقَ تصوُّرِ ماهيتهما[2]، إذ التصديقُ أبداً مسبوقٌ بالتصوُّرِ. ولمَّا كان الترتيبُ مصدر رَتَّبَ يُرَتِّبُ ترتيباً؛ عرَّفناه بمصدر مثله وهو الجعل.

قوله: «جَعلُ كُلٍّ واحدٍ من شَيئين فصاعداً»، لأنَّ الترتيبَ قد يكونُ في شيئين، وقد يكونُ في أشياء كثيرة كجماعة رجال متفاوتين في الأقدار يَجْلِسُ كُلٌّ منهم حيث يستحق بالنسبة إلى أصحابه.

قوله: «في رتبته»، أي: في موضعه أو منزلته[3] «التي يستحقُّها»، أي: يستحق جعلَه فيها بوجهٍ من الوجوه، لأن أسبابَ الترتيب والتفاوت في المراتب متعددة، فقد يستحقُّ الشيء التقديمَ من جهة قُوَّتِهِ أو قُربه أو حسنه أو خاصية[4] فيه. وقد يستحق الإنسانُ التقديم تارةً لشجاعته، وتارةً لعلمه، وتارةً لجاهه، وتارةً لدينه، وتارةً لجماله، وغير ذلك مِن الجهات. وقد ذكر الفقهاءُ ترتيب الأقارب في نفقاتهم وفِطرتهم وَوِلايتهم في النكاح وإرثهم باعتبار القُربِ والقوة على ما فصل في الفقه. ٢٧٣

قوله: «فالإجماعُ مقدَّمٌ على باقي أدلة الشرع»[5].

قد سبق أن أدِلَّةَ الشرعِ الكتابُ والسنةُ والإجماعُ والقياسُ وغيره من الأصول المختلف فيها مما ذكرناه أو لم نذكره، والإجماعُ مُقَدَّمٌ عليها جميعاً لوجهين:

---

(١) في (آ): مقصوداً.

(٢) في (ب) و(هـ): ماهيتها.

(٣) ساقطة من (آ).

(٤) في (هـ): خاصة.

(٥) هذا من جهة الاستدلال بالأدلة، أما من جهة تحققها فهي مرتبة كما يلي: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس.

أحدهما: كونه قاطعاً معصوماً من الخطأ بشهادة المعصوم له[1] بذلك كما سبق في بابه، بخلاف باقي الأدِلة.

الثاني: كونُه آمناً من النسخ والتأويل بخلاف باقي الأدِلة، فإن النسخ[2] يلحقُها والتأويل يتَّجِهُ عليها. وقد سبق الدليلُ على أن النسـخ لا يلحق الإجماع. وأما التأويلُ فإنه لا يلحق إلا ما كانت دِلالته ظاهرة والإجماعُ قاطع، فصار في عدم لحوق التأويلِ له كالنصوص في مدلولها لا تَقْبَلُ التأويل.

فإن قيل: قد[3] ذكرتُم في مسألة أن المباح غَيْرُ مأمور: أن الكَعبي تأول الإجماعَ على ما ذكر هناك.

قلنا: حيث أُضيف التأويلُ إلى الإجماع، فإنما يرد[4] على موردِ الإجماعِ لا على ذاتِ الإجماع، والفرقُ بينهما ظاهر.

قوله: «ثم الكتاب، ويُساويه مُتواتر السنة لقطعيتهما» أي: ثُمَّ الكتاب مُقَدَّمٌ في الدلالة بعد الإجماع، ويُساوي الكتابَ في ذلك متواتر السنة، لأنَّهما جميعاً قاطعان من جهة المتن. ولذلك جاز نسخُ كل واحد منهما بالآخر.

قوله: «ثم خَبر الواحد». يعني هو مقدم بعد الكتاب والسنة المتواترة، «ثُم القياس» بعد خبر الواحد.

قوله: «والتَّصرف في الأدلة من حيث العمـوم والخصوص والإطـلاق والتقييد ونحوه» من حمل المجمل على المبين، وأشباه ذلك «سبق» في أبوابه.

والغرض من هٰذا الكلام أن المجتهدَ له وظائف، وهي ترتيبُ الأدلة والتصرف فيها، وترجيحُ[5] بعضها على بعض عند التعارض. وهٰذا نوعٌ من

---

(١) ساقطة من (آ) و(ب).

(٢) تحرفت في (هـ) إلى: قال الشيخ.

(٣) في (آ): فقد.

(٤) في (هـ): فإنها ترد.

(٥) في (هـ): وترجيحها.

التصرف فيها.

أما الترتيبُ، فقد بينا أن المُقَدَّمَ من الأدلة الإجماعُ، ثم الكتاب [١]ثم متواتر السنة[١]، ثم خَبَرُ الواحدِ، ثم القياسُ، ثم باقي الأدلة على مراتبها في نَظَرِ المجتهد.

وأما التصرفُ فيها كَحَمْلِ العام على الخاصِّ، والمطلقِ على المقيَّد، والمجمل على المبيَّن، ونحو ذلك؛ فقد ذُكِرَ[٢] في أبوابه، وسُمي هٰذا تصرفاً، لأن التصرف هو التنقل في الأزمنة والأحوال، وهٰذا تنقل في أحوالِ الأدِلَّةِ من حال إلى حال.

وأما الترجيح فنحن الآن ذاكروه إن شاء الله تعالى.

الفرق بين الترجيح والرجحان

قوله: «والترجيحُ: تقديمُ أَحَدِ طريقي الحكمِ لاختصاصه بقوة في[٣] الدلالة، ورجحانُ الدليل عبارة عن كون الظَّنِّ المستفادِ منه أقوى».

اعلم أن الترجيحَ والرجحان قد يَلتبسان. وقد أشرتُ إلى الفرقِ بينهما بتمييز كُلٍّ واحدٍ منهما منه[٤] برسم.

فالترجيحُ: فعلُ المرجح الناظر في الدليل، وهو تقديمُ أحد الطريقين الصالحين للإفضاء إلى مَعرفة الحُكم لاختصاص ذلـك الطريق بقـوَّةٍ في الدلالة، كما إذا تعارضَ الكتابُ والإجماعُ في حكم، والعام والخاص، أو قياس العِلَّة والشبه، فَكُلٌّ واحدٍ منهما طريق يَصْلُحُ لأن يعرف به الحكم، لكنَّ الإجماعَ اختصَّ بقوةٍ على الكتاب من حيثُ الدِّلالة. وكذا الخاصُّ على العام، وقياس العِلَّة على الشبه مقدم لذلك.

والرجحانُ صفة قائمةٌ بالدليل، أو مضافة إليه، وهي كونُ الظنِّ المستفاد

(١ ـ ١) ساقط من (آ) و(ب).
(٢) في (هـ): ذكرته.
(٣) ساقطة من (آ) و(ب).
(٤) ساقطة من (هـ).

منه أقوى مِن غيره، كالمستفادِ من قياس العِلَّة بالنسبة إلى قياس الشبه، ومِن الخاص بالنسبة إلى العام، فالترجيحُ فِعْلُ المرجح، والرجحانُ صفةُ الدليل.
ويظهرُ لك الفرقُ بينهما أيضاً مِن جهة التصريف اللفظي، فإنَّك تقول: رَجَّحتُ الدليل ترجيحاً، فأنا مرجِّحٌ، والدليلُ مُرجَّح - بفتح الجيم - وتقول: رَجَحَ الدليلُ رُجحاناً فهو راجِح. ألا ترى أنك[1] أسندتَ الترجيحَ إلى نفسك إسناد الفعل إلى الفاعل، وأسندت الرُّجحان إلى الدليل؛ كذلك كان الترجيحُ وصفَ المستدل، والرجحان وصفَ الدليل. فهٰذه الطريقةُ التصريفيةُ مفيدة في معرفة رسوم بعض الأشياء. ولما أهملَها أو سَها عنها بَعْضُ المتأخِّرين وَهِمَ في الفرق بَيْنَ دلالة اللَّفظ والدلالة باللفظ. والفرق بينهما: أنَّ دِلالَة اللفظ صفةٌ له وهي كونه حيث يُفيد[2] مرادَ المتكلم به، أو إفادته مرادَ المتكلم، كأن[3] يقول: عجبتُ مِن دلالة اللفظ، ومِن: إن دلَّ اللفظُ، فإذا فسرتها بأن والفعل اللذين يَنْحَلُّ إليهما المصدرُ، كان الفعلُ مسنداً إلى اللفظ إسنادَ الفاعلية، والدلالة باللفظ صفة للمتكلم[4] وفعله، وهي إفادةُ المتكلم مِن اللفظ ما أرادَ منه، لأنك تقولُ: عجبتُ مِن دلالة فلان بلفظه، ومن أن دَلَّ فلانٌ بلفظه على كذا، فيسند ذلك إلى فلان وهو المتكلِّمُ لا إلى اللفظ، فافهم هٰذا.

الفرق بين دلالة اللفظ والدلالة باللفظ

قوله: «والرجحانُ حقيقة[5] في الأعيان الجوهرية وهو في المعاني مُستعارٌ».

يعني أن استعمالَ الرجحان حقيقة إنما هو في الجواهر والأجسام، نحو:

---

(١) في (ب): ألا تراك.
(٢) في (ب): تفيد.
(٣) في (ب): «لأن»، وهو خطأ.
(٤) في (آ) و (ب): المتكلم.
(٥) في البلبل المطبوع: حقيقته.

هٰذا الدينار أو الدرهم راجح على هذا، لأن الرجحان من آثارِ الثقل[1] والاعتماد، وهو مِن خواص الجواهر.

أما استعمالُه في المعاني، نحو: هٰذا الدليل، أو المذهب راجح على هٰذا، وهٰذا الرأيُ أرجحُ مِن ذاك، فهو مجازٌ على جهةِ الاستعارة من رُجحان الأجسام.

(١) في (ب) و(هـ): النقل.

وحُكي عن ابن الباقلّاني إنكارُ التَّرجيح في الأدلة كالبيِّنَاتِ، وليس بشيءٍ، إذِ العملُ بالأَرجَحِ متعيِّنٌ.

وقد عَمِلَ الصحابةُ بالتَّرجيح، والتزامُه في البيِّنَاتِ متَّجِهٌ، ثم الفرقُ بينَهما أن بابَ الشهادة مَشوبٌ بالتعبُّد، ولهذا لو أَبْدَل لفظ الشهادةِ بلفظ الإخبارِ لم تُقبَل، ولا تُقبل شهادَةُ جمعٍ من النِّساء وإن كَثُرْنَ على باقَة بَقْل بدونِ رَجل، بخلاف الأدلّة، ومَوْرِدُ الترجيح إنّما هو الأدلةُ الظَّنِّيَّةُ من الألفاظِ المسموعة، والمعاني المعقولة، فلا مَدخل له في المذاهِب من غَير تمسُّكٍ بدَليلٍ، خلافاً لعَبْد الجبّارِ، ولا في القَطْعيَّات، إذ لا غايَةَ وراءَ اليقين، والألفاظُ المسموعةُ نصوصُ الكتابِ والسنةِ، فيدخلُها الترجيحُ إذَا جُهل التَّاريخ، أو عُلِم وأَمكن الجمعُ بين المتقابِلَين في الجملة، وإلاّ فالثَّاني ناسخٌ إذ لا تَناقض بين دَليلَيْنِ شَرعِيَّيْنِ، لأن الشارع حكيم، والتناقضُ ينافي الحِكمةَ، فأَحَدُ المتناقِضَيْن باطلٌ، إمّا لِكَذِب الناقل أو خَطئِه بوجه ما في النَّقليات؛ أو خطأ النّاظِرِ في النَّظريّات، أو لبُطْلان حُكمِهِ بالنَّسخ، والمعاني المعقولة والأَقْيسة، ونحوها.

* * *

الترجيح في الأدلة

قوله: «وحُكِيَ عن ابن الباقلاني إنكارُ الترجيح في الأدلةِ كالبيناتِ»، أي: قال: لا يُرجَّحُ بعضُ الأدلة على بعض كما لا يُرجح بعضُ البينات.

قوله: «وليس بشيء». يعني قول الباقلاني هٰذا ليس بشيء، لأن «العملَ بالأرجح متعيِّن» عقلاً وشرعاً، «وقد عَمِلَ الصحابةُ بالترجيح» مجمعين عليه. وقد نصَّ الشارعُ على اعتباره حيث قال النبي عليه السلام: «يؤمُّ القَوْمَ أَقْرؤُهُم لِكِتَابِ اللهِ عَزَّ وَجلَّ».. الحديث[1]. فهذا تقديم للأئمة في الصلاة

(١) أخرجه من حديث أبي مسعود الأنصاري: عبد الرزاق (٣٨٠٨) و(٣٨٠٩)، وأحمد ١١٨/٣ و١٢١ =

بالترجيح. ولما بعث بعض[1] السرايا، استقرأهم القرآنَ، فَوَجَدَ فيهم رجلاً يَحْفَظُ سورة البقرة ليس فيهم مَنْ يحفظها غيرُه، فأمَّرَه عليهم[2] ترجيحاً له بحفظها. ولما كَثُرَ القتلى يَوْمَ أحد، أمر بدفن الجماعة في القبرِ الواحدِ، وقال: «قَدِّمُوا أَكْثَرَهُمْ قُرآناً»[3] وبالجملة فالترجيحُ دأبُ العقل والشرع حيث احتاجَ إليه.

قوله: «والتزامه»، أي: التزام الترجيح «في البينات متَّجه»، لأنَّ إحدى البَيِّنتين إذا اختصّت بما يُفيدُ زيادةَ ظن، صارت الأخرى كالمعدومة، إذ

= و٥/٢٧٢، وابن أبي شيبة ١/٣٤٣، والطيالسي (٦١٨)، ومسلم (٦٧٣)، والترمذي (٢٣٥)، والنسائي ٢/٧٦، وأبو داود (٥٨٢) و(٥٨٣) و(٥٨٤)، والحميدي (٤٥٧)، والطبراني (٦٠٠)، و(٦٠١) و(٦٠٢) و(٦٠٣) و(٦٠٤) و(٦٠٥) و(٦٠٦) و(٦٠٧) و(٦٠٨) و(٦٠٩) و(٦١٠) و(٦١١) و(٦١٢) و(٦١٣) و(٦١٤) و(٦١٥) و(٦١٦) و(٦١٧) و(٦١٨) و(٦١٩) و(٦٢٠) و(٦٢١)، والبيهقي ٣/٩٠ و١١٩ و١٢٥، والبغوي (٨٣٢) و(٨٣٣).

وأخرجه من حديث أبي سعيد الخدري: أحمد ٣/٢٤ و٤٨ و٥١ و٨٤، وابن أبي شيبة ١/٣٤٣، ومسلم (٦٧٢)، والنسائي ٢/٧٧، والبيهقي ٣/١١٩.

وأخرجه من حديث عمرو بن سلمة: أحمد ٣/٤٧٥ و٥/٧١، وابن أبي شيبة ١/٣٤٣، وأبو داود (٥٨٥) و(٥٨٦).

وأخرجه من حديث سلمة بن قيس الجرمي: ابن أبي شيبة ١/٣٤٣-٣٤٤ و٣٤٤، وأبو داود (٥٨٧)، والنسائي ٢/٨٠-٨١.

وأخرجه من حديث ابن عباس: أبو داود (٥٩٠)، وابن ماجه (٧٢٦).

وأخرجه من حديث أنس بن مالك: أحمد ٣/١٦٣.

(١) ساقطة من (آ) و(ب).

(٢) أخرجه الترمذي (٢٨٧٦)، والحاكم ١/٤٤٣ من طريقين عن عبد الحميد بن جعفر، عن سعيد المقبري، عن عطاء مولى أبي أحمد، عن أبي هريرة. وقال الترمذي: حديث حسن، وصححه الحاكم على شرط الشيخين، ووافقه الذهبي مع أنه قال في «الميزان» ٣/٧٨ في ترجمة عطاء مولى أبي أحمد: معدود في التابعين لا يعرف.

(٣) أخرجه من حديث هشام بن عامر: أحمد ٤/١٩ و٢٠، وأبو داود (٣٢١٥)، والنسائي ٤/٨٠-٨١ و٨١ و٨٣-٨٤، والترمذي (١٧١٣)، والبيهقي ٣/٤١٣ و٤/٣٤. وقال الترمذي: وهذا حديث حسن صحيح.

وأخرجه من حديث جابر بن عبد الله: البخاري (١٣٤٣) و(١٣٤٧) و(١٣٤٨) و(١٣٥٣) و(٤٠٧٩)، والبيهقي ٤/٣٤، والبغوي (١٥٠٠).

المرجوحُ مع الراجح كذلك، ولأنَّه إذا جاز استعمالُ الترجيح في أدِلَّةِ الشرعِ العامَّة المبينةِ[1] لقواعده الكلية، فاستعمالُه في أدِلَّتِه الخاصَّةِ المبينةِ[1] لفروعه الجزئية أولى. لا يُقَالُ: لو استعملنا الرجحان في البيناتِ لأفضى إلى تعطيلِ الأحكامِ أو إبطالِهَا من جهة أن كُلَّما شَهِدَتْ بينة أمكن أن يُؤتى بأرجحَ منها، وهو خلاف مقصودِ الشرعَ مِن نصب الحكام، وهو تنفيذُ الأحكام، وفصلُ الخصام.

لأنا نقولُ: نحن إذا استعملنا الترجيحَ في البينات فإنما[2] نستعملُه ما لم يتَّصِلْ بشهادةِ البينة حكم، فإذا حكم بها مضت شهادتها[3]، ويكونُ ذلك صيانةً لِحُكم الشرع عن النقض[4] ضبطاً للأحكام عن الاضطراب، لا احتراماً لِلبينة المرجوحَةِ. وهٰذا كما قلنا: إذا حكم الحاكمُ باجتهاده ثم تغيَّر، يُعْمَلُ باجتهاده الثاني فيما يستقبل، ولا يُنْقَضُ ما[5] حكم به أولاً، مع أنَّه كان عن اجتهاد تَبيَّن كونُه مرجوحاً، فنسبة الاجتهاد الثاني إلى الأوَّلِ في الرجحان كنسبة البينة الثانية إلى[6] الأُولى فيه، واتِّصال الحكم بالمرجوح عاصم له من النقضِ. وقد ذكر أصحابُنا في ترجيحِ أعدل البينتين على الأخرى، والشاهدين على شاهد ويمين وجهين.

قوله: «ثم الفرق بينهما»، أي: بين الأدلة والبينات، هو «أن بابَ الشهادة مَشوبٌ بالتعبد» بدليل أن الشاهد «لو أبدل لفظ الشهادة بلفظ الإخبار» أو العلم ٢٧٤ فقال: أخبر أو أعلم مكان: أشهد؛ «لم تُقبل، ولا تُقبل شَهادة جمعٍ من النساء وإن كَثرن» وبلغن ألوفاً مؤلفة «على» يسير من المال ولو «باقة بقل» حتى

(١) في (ب): المثبتة.
(٢) في (آ): فإنا.
(٣) في (آ): شهادتهما.
(٤) تحرفت في (ب) إلى: البعض.
(٥) تحرفت في (هـ) إلى: فيما.
(٦) في (آ): من.

يكون معهن رجل، مع أن شهادة[1] الجمع الكثير من النساء يجوز أن يحصل به[2] العلمُ التواتري، وما ذاك إلا لِثبوت التعبد، فجاز أن يكونَ عَدَمُ الترجيح فيها من ذلك «بخلاف الأَدِلَّةِ»، إذ لا تعبد فيها، والترجيحُ أمر مفيد معقول، فلا مانع له من لحوقها، والمقتضي موجود وهو وجوبُ الوصول إلى الحقِّ بما يُمْكِنُ من الظن أو العلم. فهٰذا جوابٌ عما ذكره الباقلاني بوجهين؛ التزامُ الحكم بالترجيح في البينات، والفرقُ بينها وبين الأدلة على تقدير التسليمِ، وأحسب أن هٰذا قول قال به الباقلانيُّ، ثم تركه، إذ لا يُظن بمثله الإصرارُ على مثل هذا القولِ مع ظهورِ ضعفه.

تنبيه[3]: لو عَلِمَ الحاكم يقيناً خلافَ ما شهدت به البينةُ، فينبغي أن يتعيَّنَ الحكمُ عليه بما علمه، ويصيرَ ذلك بمثابة منكر اختصَّ بعلمه وهو قادرٌ على إزالته، بل هٰذا هو عينُ ذاك وصورة من صوره[4].

قوله: «ومورِدُ الترجيح» ـ أي: الذي يَرِدُ عليه الترجيحُ ـ «إنما هو الأدِلَّةُ الظنية من الألفاظِ المسموعة» كنصوصِ الكِتاب والسنة وظواهرها «والمعاني المعقولة» كأنواعِ الأقيسة والتنبيهات المستفادة من النصوص، أما القواطِعُ، فلا يُتصور التعارضُ فيها، إذ أَحَدُ القاطعين المتقابلين يكونُ كذباً قطعاً.

الترجيح بين المذاهب

قوله: «فلا مدخلَ له»، أي: حيث اختصَّ الترجيحُ بالأدلةِ الظنية، «فلا مدخلَ له في المذاهب مِن غير تمسُّكٍ بدليلٍ خِلافاً لِعبد الجبار».

---

(١) هكذا وردت في الأصول، ولو قال: خبر؛ لكان أولى.

(٢) ساقطة من (ب) و(هـ).

(٣) مكانها في (آ) بياض، وجاء في هامشها: «لعله: فائدة».

(٤) الذي يقرره الفقهاء في هذه المسألة هو أنه يجب على القاضي أن يتنحى عن نظر القضية ويحيلها إلى من هو أعلى منه، أو إلى أحد من قرنائه، وذلك لأنه لو حكم بعلمه وأهمل البينة اتهم بالرشوة ونحوها، والإنسان مأمور بدفع التهم عن نفسه، وإن حكم بالبينة فقد حكم بالباطل الذي يعتقده، والحكم بالباطل لا يجوز، فليس هناك مخرج إلا ما أشرنا إليه، وعلى القاضي أن يرفع دعوى حسبة أو يشهد في هذه القضية إن رفعها غيره.

اعلم أن هٰذه المسألة ليست في «الروضة»، وإنما نقلتُها والتي قبلَها فيما أظن من جَدَلِ ابنِ المني المسمى «جَنَّة الناظر وجُنَّة المناظر». وقوله: «مِن غير تمسك بدليل»[1] أحسب أني أنا زِدْتُه قيداً في المسألة.

وأصلُ المسألةِ أن القاضيَ عبدَ الجبار يقول: إن الترجيحَ له مَدْخَلٌ في المذاهب بحيثُ يقال: مذهب الشافعي مثلاً أرجحُ مِن مذهب أبي حنيفة أو غيره أو بالعكس، وخالفه غيرُه.

حجة عبدِ الجبار: أن المذاهبَ آراء واعتقاداتٌ مُسندة[2] إلى الأدِلَّةِ والأمارات، وهي تتفاوتُ في القوة والضعف، فجاز دخولُ الترجيح فيها، كالأدلة.

حجةُ المانعين تتجه من وجوه:

أحدها: أن المذاهبَ لِتوافر انهراع الناسِ إليها وتعويلهم عليها صارت كالشرائع [3]والملل المختلفة، ولا ترجيحَ في الشرائع[3].

قلتُ: وهذا ضعيف، لأن انهراعَ الناسِ إليها لا يُخرجها عن كونها ظنية تَقْبَلُ الترجيحَ، ولا نسلِّمُ أنها تُشبه الشرائعَ، ولئن سلمنا ذلك، لكن لا نسلِّمُ أن الشرائعَ لا تقبل الترجيحَ باعتبارِ ما اشتملت عليه مِن المصالح والمحاسِنِ، وإن كانَ طريقُ جميعها قاطعاً.

الوجه الثاني: لو كانَ للترجيح مدخلٌ في المذاهب لاضطربت الناسُ[4]، ولم يستقر أحدٌ على مذهب، إذ كان كلما ظهر له[5] رجحانُ مذهب دخل فيه وترك مذهبَه، فلذلك لم يكن للترجيح فيه مَدْخَلٌ كما سبق في ترجيحِ البينات.

---

(١) ساقطة من (ب) و(هـ).

(٢) هكذا في (آ) و(ب)، وفي (هـ): مستندية. ولعل الأولى: مستندة.

(٣ - ٣) ساقط من (هـ).

(٤) ساقطة من (هـ).

(٥) ساقطة من (آ).

قلت: وهٰذا أيضاً ضعيفٌ، واللازمُ منه ملتزم، وكل مَنْ ظهر له رجحانُ مذهب، وجب عليه الدخولُ فيه، كما يَجِبُ على المجتهد الأخذُ بأرجحِ الدَّليلين. وقد بينا اتجاه الرُّجْحانِ في البيناتِ والتزامه.

الوجه الثالثُ: أن كُلَّ واحدٍ من المذاهبِ ليس متمحضاً في الخطأ ولا في الصَّواب، بل هو مُصيبٌ في بعضِ المسائلِ، مُخطىءٌ في بعضها. وعلى هٰذا، فالمذهبانِ لا يَقبلان الترجيحَ لإفضاءِ ذٰلك إلى الترجيح بَيْنَ الخطأ والصواب في بعض الصُّورِ، أو بَيْنَ خطأين وصوابين، والخطأ لا مَدْخَلَ للترجيحِ فيه اتفاقاً.

قلتُ: وهٰذا الوجهُ يُشير إلى أن[1] النِّزاعَ لفظي وهو أنَّ مَنْ نفى الترجيحَ بين المذاهب، فإنما أراد: لا يَصِحُّ ترجيحُ مجموع مذهبٍ على مجموع مذهبٍ آخر لما ذكر، ومن أثبت الترجيحَ بينهما، أثبتَه باعتبارِ مسائلها الجزئية، وهو صحيحٌ، إذ يَصِحُّ أن يُقَالَ: مذهبُ مالكٍ في أنَّ الماءَ المستعمل في الحَدَثِ طَهور أرجحُ مِن مذهب الشافعي وأحمد في أنه غيرُ طهورٍ، ومذهبُ الشافعي في أنَّ[2] النهي عن التطوع بعد الفجر متعلق بفعلها أرجحُ من مذهب أحمد في[2] أنه متعلِّق بطلوعِ الفجر. وكذلك هو في إجزاء البعيرِ عن خمسٍ من الإبل، وفي تقديمِ بيِّنة الدَّاخلِ، ونحوها من المسائل أرجح، ومذهبُ أبي حنيفة في طهارَةِ الأعيانِ بالاستحالة أرجحُ مِن غيره، إلى غيرِ ذلك من الجزئيات القابلة لِلرُّجحان والمرجوحية. وحينئذ يعودُ النزاعُ لفظياً، إذ لا تنافي بَيْنَ قولنا: يجوزُ الترجيحُ في المذاهب، ولا يجوزُ، لاختلافِ موضوع الحكم بالكُلِّ والجزء، كما يُقال: الزنجيُّ أسودُ، الزنجي ليس بأسود حيث أثبتنا السوادَ لجلده، ونفيناه عن أسنانه.

---

(١) ساقطة من (ب).

(٢) ساقطة من (آ).

قلتُ: فإن ثبت أن النزاعَ لفظي بما ذكرته فلا إشكالَ، وإن لم يَثْبُتْ ذلك وكان[1] النزاعُ معنوياً احتمل أن يكون مأخذُه[2] النزاعَ في التصويب. فمن زعم أنَّ كُلَّ مجتهدٍ مصيبٌ امتنعَ الترجيحُ في المذاهب عنده، إذ ماهِية الصوابِ أو الخروج عن العُهدةلا ترجيحَ فيه. ومن زعم أن لَيْسَ كل مجتهدٍ مصيباً اتَّجه الترجيحُ عنده في المذاهب لِتتميز بالنظر الحجةُ مِن الشبهة، والراجح مِن المرجوحِ، والصواب من الخطأ. ويحتمل أن يكونَ النزاعُ هاهنا مبنياً على تعادُلِ الأمارات، فمن يمنعُه يَمْنَعُ الترجيحَ في المذاهب، لأنَّ الرجحانَ فيها بَيِّنٌ من تفاوتِ أماراتها. ومن يُجيزه يُجيز الترجيحَ في المذاهب[3] بناءً على أن كُلَّ مجتهدٍ مصيب، إذ مع تعادُلِ الأمارات يَشْتَبِهُ الصوابُ بالخطأ، فلا بُدَّ مِن الترجيح بَيْنَ الأمارتين لِتَتميَّز إحداهُما من الأخرى[4]، واحتمال التعادُل قائم في كُلِّ مسألة.

والصحيحُ المختارُ: أن لِلترجيح مدخلاً في المذاهب من[5] حيث الإجمالُ والتفصيلُ إذا دَلَّ عليه الدليلُ. أما مِن حيث الإجمالُ، فبأن نقولَ: مذهبُ فلان أرجحُ مِن مذهب فلان، وذلك لأن الترجيح بين المذاهب[6] يَصِحُّ مِن بعض الوجوه فَلْيصح مطلقاً:

أما الأولى: فلأنَّه يَصِحُّ أن يقولَ: مذهبُ أبي حنيفة أرجحُ المذاهب من جِهة صحة مقاييسه، واعتباره المناسبات المؤثرة، ومذهبُ الباقين أرجحُ مِن حيث اعتمادهم على السنن الصحيحة، ومذهبُ الظاهرية أرجحُ مِن حيث إنه

---

(١) في (ب): أو كان.
(٢) في (هـ): مأخذ.
(٣) في (ب): ومن يجيزه بخبر الواحد في المذاهب.
(٤) في (آ) و(ب): ليتميز أحدهما من الآخر.
(٥) ساقطة من (ب).
(٦) في (هـ): المذهبين.

أسلم لجموده على الأثر، ومذهبُ القيّاسين مرجوح لِمخاطرتهم بالتصرف بالرأي، وأشباه ذلك مِن وجوه الترجيح، وإن كان بعضُها فاسداً.

وأما الثانيةُ: فلأن الترجيحَ مطلقاً معناه من كُلِّ الوجوه، وما جاز على بعض أفرادِ الجملة جاز على البعض الآخر، فلما جاز رجحانُ مذهب أبي حنيفة [1]مِن جهة القياس[1]، جاز رجحانُه مِن غير تلك الجهة، والكلامُ في الجواز لا في الوقوع.

وأما مِن حيث التفصيل، فبأن نقول: هٰذه المسألة أو هٰذا الحكم في مذهبِ فلانٍ أرجح منها ـ أو منه ـ في مذهب فلانٍ، لأنَّ هذا ـ أعني الترجيح بين المذاهب إجمالاً وتفصيلاً ـ لا يَلْزَمُ مِن فرض وقوعه محالٌ لذاته عقلاً ولا شرعاً. ومن ادَّعى شيئاً من ذلك، فعليه الدليل.

ثم إنَّ الترجيحَ في المذاهب واقعٌ بالإجماع، وهو دليلُ الجوازِ قطعاً، وذلك، لأن المسلمين قد اقتسموا المذاهبَ الأربعة وغيرَها فيما تقـدَّم، كمذهب سفيانَ، وداود، وغيرهما. فَكُلٌّ من حسن ظَنّه بمذهب تعبَّد[2] به، ٢٧٥ واتَّخذه ديناً، حتى غَلَبَ مذهبُ مالكٍ على أهل المغرب، ومذهبُ أبي حنيفة على أهل المشرقِ، ومذهبُ الشافعي على غالب البلادِ بينهما[3]، ومذهب أحمد على أهلِ جيلان، فكل من التزم مذهباً، فإنما هو لِرجحانه عنده بترجيحه باجتهادٍ أو تقليدٍ، وأجمع المسلمون على عدم الإنكار على من التزم أيَّ مذهب شاء بذلك الترجيح، فكان الترجيحُ في المذاهب ثابتاً بالإجماع.

قوله: «ولا في القطعيات»، أي: ولا مدخلَ للترجيحِ في القطعيات، «إذ لا غايةَ وراءَ اليقين».

(١ ـ ١) ساقط من (آ).

(٢) في (ب): تقيد.

(٣) في (آ): منهما.

يعني أن المطلوبَ مِن الترجيح تزايدُ الظن بحصولِ المطلوب. وفي القَطعيات يكونُ المطلوبُ معلوماً يقيناً، ولا غايةَ وراءَ اليقين تُطلب، فيستحيل الترجيح لعدمِ القابل له. وهذا كمن يمشي على جبلٍ، أو سطح، فلا يزال المشيُ ممكناً منه[1] حتى ينتهيَ إلى حافته، فيستحيل منه لانتهاءِ غاية المشي. فلو زادَ بعد انتهائه إلى الطرف خطوة، لصار مشيُه في[2] الهواء، وهو محالٌ، بل يقعُ الماشي فيهلك، أو يتأذى.

الترجيح عند التعارض

قوله: «والألفاظُ المسموعةُ نصوص الكتاب والسنة، فيدخلها الترجيحُ إذا جهل التاريخ، أو علم، وأمكن الجمعُ بين المتقابلين في الجملة، وإلا فالثاني ناسخ».

اعلم أنَّه لما بيَّن أن موردَ الترجيح هو الألفاظُ المسموعة والمعاني المعقولة، شرع الآن يُبيِّنُ ما هي وما يتعلَّق بتعارضها والجمعِ بينها، فالألفاظُ المسموعة هي نصوصُ الكِتابَ والسُّنة بالاستقراء، فإذا تَعَارَضَ نصَّان، فإما أن يُجهل تاريخهما، أو يعلم، فإن جُهِلَ، قَدَّمنا الأرجحَ منهما[3] ببعضِ وجوه الترجيح، وإن عُلِمَ تاريخُهما، فإما أن يُمْكِنَ الجمعُ بينهما بوجهٍ من وجوهِ الجمع، أو لا، فإن أمكن، جمع بينهما مِن حيث يَصِحُّ الجمع، إذ الواجبُ اعتبارُ أدِلَّةِ الشرع جميعها ما أمكن، وإن لم يُمكن الجمعُ بينهما[4]، فالثاني ناسخ إن صَحَّ سَنَدهما، أو أحدُهما كذب إن لم يصح سنده، «إذ لا تناقُضَ بَيْنَ دليلين شرعيين، لأن[5] الشارع حكيم، والتناقضُ يُنافي الحكمة، فأَحَدُ المتناقضين» يكون باطلاً، إمّا لِكونه منسوخاً، أو لِكذب ناقله، أو لخطئه «بوجهٍ

---

(١) ليست في (آ) و(هـ).

(٢) في (آ) و (ب): على.

(٣) في (آ): منها.

(٤) ساقطة من (آ).

(٥) في البلبل المطبوع: إذ.

ما» من وجوه تصحيف أو وَهم[1]، أو غيرِ ذلك «في[2] النقليات»، أو لخطأ «الناظرِ في النظريات» كالإخلالِ بشكل القياس أو شرطه ونحوِ ذلك. هٰذا على ترتيب «المختصر» في تقسيمه، وفيه تنبيهان:

أَحَدُهُما: قولُه: «فيدخلها الترجيحُ إذا جُهِلَ التاريخ، أو علم وأمكن الجمعُ»، فإنَّ هٰذا مُوهِم[3] بل هُوَ ظاهرٌ في أنَّ الترجيح يدخلُها في الحالين، أي: فيما إذا جهل التاريخ وفيما إذا علم، وأمكن الجمع.

ولست أدري الآن ما أردتُ وقتَ الاختصارِ، والذي يَتَّجِهُ الآنَ منه خلاف ظاهره، وهو أنَّ النَّصَّيْن إذا تعارضا، وأمكن الجمعُ، جمعنا بينهما.

والثاني: قوله: «في الجملة». يعني وأمكن الجمعُ بينهما بالتنزيلِ على زمانين أو حالين، والأحوالُ كثيرة. وسواء كان الجمعُ بينهما قوياً ظاهراً، أو ضعيفاً خفياً، لأن حَمْلَ النص على معنى خفيٍ أولى مِن تعطيله بكُلِّ حال.

وبالجملة فالنَّصّان، إما أن لا يَصِحَّ سَنَدُهُما. فلا اعتبار بهما، أو يَصِحَّ سندُ أحدهما فقط، فلا اعتبارَ بالآخر، فلا تعارض، أو يَصِحَّ سندُهما، فإما أن لا يتعارضا، فلا إشكالَ، أو يتعارضا، فإما أن يُمْكِنَ الجمعُ بينهما، أو لا؛ فإن أمكن تعيَّن، وهو أولى مِن إلغاء أحدهما، وإن لم يُمْكِنِ الجمع بينهما، فإما أن يُعْلَم تاريخُهما، فالثاني ناسخ للأوَّل، أو لا يعلم، فيرجح بينهما[4] ببعضِ وجوه الترجيح إن أمكن، وإلا كان أَحَدُهُما منسوخاً أو كذباً. فهٰذه القسمةُ أضبط وأولى مِن قسمة «المختصر»، فلتكن العمدةُ عليها.

وقد يختلِفُ اجتهادُ المجتهدين في النصوص إذا تعارضت، فمنهم من يَسْلُكُ طريقَ الترجيح، ومنهم من[4] يَسْلُكُ طريقَ الجمع. وقد ذكر أبو الوليد

(١) تحرفت في (آ) إلى: أمورهم.
(٢) في (ب): من.
(٣) في (آ) و(ب): يوهم.
(٤) ساقطة من (آ).

ابن رشد في «قواعده» كثيراً من أمثلة ذلك، والصوابُ تقديمُ الجمع على الترجيح ما أمكن، إلا أن يُفْضِيَ الجمعُ إلى تكلفٍ يَغْلِبُ على الظن براءةُ الشرع منه، ويبعد أنه قصده، فيتعيَّن الترجيحُ ابتداءً.

قوله: «والمعاني المعقولة الأقيسة ونحوها» من التنبيهاتِ واستصحابِ الأحوال، كما إذا تعارض أصلان، فرجحنا أحدَهما، كمن قدَّ ملفوفاً نصفين، وادَّعى وَلِيُّهُ أنه كان حياً، فالأصلُ حياته وبراءةُ ذمة الجاني، فللمجتهدِ ترجيحُ ما أدى اجتهادُه إلى ترجيحه مِن ذلك.

فالتَّرجيحُ اللَّفظيُّ إمَّا من جهة السند، أوِ المتنِ، أو القَرينةِ:

أمَّا الأولُ: فيُقَدَّمُ التَّواتُرُ على الآحادِ لقَطْعيَّتِهِ؛ والأكثرُ رواةً على الأقل، ومَنَعهُ الحنفيةُ كالشهادَةِ، وقَد سَبَقَ جوابُه، والمُسنَدُ على المرسَلِ، إلاّ مراسيل الصحابةِ، فالأمر أسهل فيها لثبوتِ عدالتِهم. كما سَبَقَ. والمرفوعُ على الموقوفِ، والمتَّصِلُ على المنقطِعِ، والمتَّفَقُ عليه في ذلك على المختَلَفِ فيه، وروايةُ المتقِن والأتقن والضّابط والأضبط والعالمِ والأعلمِ والوَرِعِ والأَوْرعِ، والتَّقيِّ والأَتْقى على غيرِهم، وصاحبُ القصة والمُلابس لها على غيرِه، لاختِصاصِه بمزيدِ علمٍ، والروايةُ المتَّسِقة المُنتَظمة على المضطَربة، والمتأخِّرةُ على المتقدِّمة؛ وروايةُ متقدِّمِ الإسلام ومتأخِّره سيّان؛ وفي تَقديم رواية الخلفاءِ الأربعة على غيرِها روايتان، فإن رَجَحَت رجَحَتْ روايةُ أكابرِ الصحابة على غيرهم، لاختِصاصِهم بمزيدِ خِبرةٍ بأحوال النبي ﷺ لمنزلتِهم ومكانِهم منه.

* * *

الترجيح اللفظي

قوله: «فالترجيحُ اللَّفظي»، أي: الترجيحُ الواقع في الألفاظ، إما مِن جهة متنها، أو سندها، أو قرائنها المحتفَّةِ بها.

الترجيح من جهة السند

«أما الأول»: يعني الترجيحَ من جهة السند[1]، «فيُقَدَّمُ التواترُ على الآحاد لِقطعيته»، أي: لأنَّ التواتر قاطع، والآحادَ ليس بقاطع، والقاطع أولى بالتقديم بالضرورة، كالإجماع على باقي الأدلة[2].

قوله: «والأكثر». أي: ويُقدَّمُ الخبرُ الذي هو أكثرُ «رواة على» الذي هو

(١) في (آ) و(ب): «المتن»، وهو خطأ.

(٢) تحرفت في (هـ) إلى: الآلة.

أَقَلُّ رواةً، «ومنعه الحنفيةُ». أي: قالوا: لا يُقدم بكثرة الرواة، «كالشهادةِ» لا يُقدم فيها الأكثر عدداً على غيره.

قوله: «وقد سَبق جوابه». يعني عندما حكي عن[1] ابن الباقلاني من إنكار ترجيحِ الأدِلَّة من الفرق بين الرواية والشهادة.

وتقريره هاهنا أن كثرةَ العدد يُفيد قُوَّةَ الظَّنِّ حتى يُفْضِيَ إلى العلم، بتزايده إلى حَدِّ التواتر، وزيادة الظن يجبُ اتِّباعُها، إذ ما دُونها مغمورٌ بها، فهو كالمعدوم معها.

واعلم أن هٰذا إنما هو محكي عن بعضِ الحنفية، وأكثرهم فيما أحسِبُ على خلافه، لما ذكرنا. قال بعضُ الحنفية: الكرخيُّ يحكي الترجيحَ بكثرة الرواة عن أصحابنا، وقيل: هو مذهبُ أبي حنيفة.

قوله: «والمسند»، أي: ويُقدم «المسندُ على المرسَلِ»، لأنه مُخْتَلَفٌ في كونه حجةً، وما ذاك إلا لِضعفٍ لَحِقَهُ تبين فيما سبق، فتقديمُ[2] المسند المتفق على كونه حجةً أولى، وكذلك كُلُّ مختلف فيه مع كُلِّ متفق عليه [3]من جنسه[3]، فتقديمُ المتفق عليه واجبٌ. ورجح عيسى بـنُ أبان، ومشايخُ ما وراء النهر المرسلَ على المسند، وسَوَّى بينهما عبد الجبار.

قوله: «إلا مراسيل الصحابة فالأمرُ أسهلُ فيها[4] لِثبوت عدالتهم كما سبق»، فيجوزُ أن يُقدم على المسند، أو يُعارضه، وينتظر المرجح.

قلتُ: وهٰذا على ما فيه إنما هو بالنسبة إلى مَنْ بَعْدَ الصحابة. أمَّا في زمن الصحابة؛ فإذا تعارض المسندُ والمرسل بأن قالَ الصحابيُّ: سَمِعْتُ رسولَ الله ﷺ يقولُ كذا، فقال صحابي آخر: حُدِّثْتُ عن رسولِ الله ﷺ كذا؛

(١) ساقطة من (آ).
(٢) في (آ): فتقدم.
(٣ ـ ٣) ساقط من (هـ).
(٤) ليست في البلبل المطبوع.

كان المسندُ متعينَ التقديم، كحديثِ أبي هريرة مع حديث أمِّ سلمة فيمن أصبح جنباً[1]، وحديثِ ابنِ عباس مع حديثِ غيره في ربا النسيئة[2]. وقد سبق ذلك.

قوله: «والمرفوع»، أي: ويُقدم المرفوعُ وهو المحكي بالسند عن النبيِّ ﷺ «على الموقوفِ» الذي لا يَتجاوزُ بِهِ[3] الصحابيّ، لأنَّ الأصلَ عَدَمُ رفعه، وثبوته عن النبي ﷺ، والحجة في قوله عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ دونَ غيره.

«والمتَّصِلُ» يُقدم «على المنقطع»، لأنَّ الاتصالَ صفة كمالٍ[4] في الحديث تُوجب زيادةَ ظن، والانقطاع صفةُ نقص وعلة توجب نقص[5] الظَّنِّ، ولأنَّ المنقطعَ نوع مِن المرسل كما سبق، وهو مختلَف فيه، فالأخذُ بالمتفق عليه متعين.

قوله: «والمتفق عليه في ذلك على المختلف فيه» أي: يُقدم المتَّفَقُ عليه في الصفات المذكورةِ على المختلَف في (6)وجودها فيه، فَيُقَدَّمُ المُتَّفقُ على إسناده على المختلَفِ في(6) إسناده، والمُتَّفَقُ على رفعِه على المختلَفِ في رفعه، والمُتَّفق على اتصاله على المختلَف في اتِّصاله، لأنَّ الاتفاقَ على الشيء يُوجب له قوة، ويَدُلُّ على ثبوته وتمكُّنِه في بابه، والاختلاف فيه يُوجب له ضعفاً، ويَدُلُّ على تزلزله في بابه ما لم يَقُمِ البرهانُ القاطعُ على ثبوته، فيكون المخالفُ حينئذ معانداً، كاليهود في نُبوة عيسى، وهم والنصارى في رسالةِ محمدٍ ﷺ، وأشباه ذلك. ٢٧٦

---

(1) تقدم تخريجه ٢/٥١.
(2) تقدم تخريجه ٢/٥١.
(3) في (آ): يتجاوزه.
(4) تحرفت في (ب) إلى: كلام.
(5) في (ب): نقض.
(6-6) ساقط من (هـ).

قوله: «وروايةُ المُتقن والأَتْقن، والضابط والأَضْبط، والعالم والأَعلم، والورع والأورع، والتَّقي والأتقى[1] على غيرهم».

اعلم أنَّ هٰذا واضح، لكن نزيدُه إيضاحاً، وذلك أن كُلَّ شخصين اشتركا في صفة، أو فعل، وتفاوتا فيهما[2] بالكمية، أو الكيفية[3]، كانا جميعاً مشتركين في اشتقاقِ اسم الفاعل لهما من تلك الصفة، أو ذٰلك الفعل، واختصَّ الزائدُ منهما[4] باشتقاق أفعل التفضيل له منهما، فيُقال لكل واحدٍ من المشتركين في الإتقان: مُتقن، وللزائد فيه: أَتقن. وكذلك سائرُ الصفات.

فنقولُ في الصورة المذكورة: تُقَدَّمُ روايةُ المتقن على غيرِ المتقن، وروايةُ الأتقن على غيرِ الأتقنِ؛ وإنْ كان متقناً، لأن نسبةَ المتقن إلى الأتقنِ كنسبة الفاضل إلى الأفضلِ، وهو مترجِّحٌ كما سبق.

وتُقدم روايةُ الضَّابطِ على غير الضابط، وروايةُ الأضبط على غيرِ الأضبط، وروايةُ العالم على رواية غيرِ العالم؛ كرِواية فقهاءِ الصحابة مثل عليٍّ، وابنِ مسعود، وابنِ عباس، وابن عمر، وأُبي، وزيد بن ثابت ونحوهم، على من لم يَشْتَهِرْ بالفقه والعلم منهم ـ رَضِيَ الله عنهم ـ، وهو كثيرٌ. وكذلك تُقَدَّمُ روايةُ الأئمة الأربعة ونحوهم مِن فقهاء الأئمة على غيرهم ممن ليس مشهوراً بالفقه منهم.

وتُقَدَّمُ روايةُ الأعلم على غيرِ الأعلم وإن كان عالماً كرواية[5] ابنِ مسعودٍ على رواية أبي موسى، فإنَّ ابنَ مسعود كان أعلمَ بلا شك. ولهٰذا وَهِمَ أبو

---

(١) في الأصول: والورع والتقي والأورع والأتقى، والمثبت من البلبل.
(٢) ساقطة من (آ).
(٣) في (ب): والكيفية.
(٤) في (ب): فيهما.
(٥) في (آ): على غير العالم كرواية. . .

موسى في غيرِ قضية، ويُصيب[1] فيه ابن مسعود، فيقولُ أبو موسى: لا تسألوني ما دام هٰذا الحَبْرُ فيكم.

وتُقَدَّمُ روايةُ الورِع على رواية غيرِ الورِع، وروايةُ الأورع على رواية غيرِ الأورع، وروايةُ التقي، أي: ذي التقوى على غير التقي، وروايةُ الأتقى على غير الأتقى، وذلك لأن أصلَ هذه الصفات والزيادة فيها يوجبُ[2] زيادةَ الظن بالنسبةِ إلى عدمه، فيجب اعتبارُه، كما في الخبر المستفيض على الآحاد.

قوله: «وصاحب القصة»، أي: وتُقدم روايةُ صاحب القصة «والمُلابس لها على غيره، لاختصاصه بمزيد علم» يُوجب إصابته[3].

مثال روايةِ صاحب القصة حديثُ ميمونة رضي الله عنها: «تزوَّجني رسولُ الله ﷺ وهُوَ حَلالٌ»[4] يُقَدَّمُ على حديثِ ابن عباس[5]: «تزوَّج رسولُ الله ﷺ ميمونةَ وهو محرم»[6].

ومثالُ رواية المُلابس، أي: المُباشر لِلقصة: حديثُ أبي رافع: «تزوَّج رسولُ الله ﷺ ميمونةَ وهو حلالٌ، وكنتُ السَّفِيرَ بينهما»[7]؛ يُقدم على حديث

---

(١) ساقطة من (هـ).

(٢) في (ب): توجب.

(٣) في (ب): بإصابته.

(٤) أخرجه أحمد ٦/٣٣٣ و٣٣٥، ومسلم (١٤١١)، وأبو داود (١٨٤٣)، والترمذي (٨٤٥)، وابن ماجه (١٩٦٤)، والدارمي ٢/٣٨، وابن حبان (٤١٢٢) و(٤١٢٤) و(٤١٢٥) و(٤١٢٦)، والطبراني ٢٣/ (١٠٥٨) و(١٠٥٩) و٢٤/ (٤٥)، والبيهقي ٥/٦٦ و٧/٢١١.

(٥) في (ب): «على حديث أبي رافع»، وهو خطأ.

(٦) أخرجه أحمد ١/٢٢١ و٢٢٨ و٢٤٥، والبخاري (١٨٣٧) و(٤٢٥٨) و(٤٢٥٩) و(٥١١٤)، ومسلم (١٤١٠)، وأبو داود (١٨٤٤) و(١٨٤٥)، والترمذي (٨٤٢) و(٨٤٣) و(٨٤٤)، والنسائي ٥/١٩١ و١٩٢، وابن ماجه (١٩٦٥)، والدارمي ٢/٣٧، وابن حبان (٤١١٧) و(٤١١٩) و(٤١٢١)، والطبراني (١٠٩١٨) و(١١٠١٨) و(١١٨٦٨) و(١١٨٣٣) و(١١٨٦٣) و(١١٩١٩) و(١١٩٧١) و(١١٩٧٢)، والبيهقي ٧/٢١٠ و٢١٢، والبغوي (١٩٨١).

(٧) أخرجه أحمد ٦/٣٩٣، والترمذي (٨٤١)، والدارمي ٢/٣٨، وابن حبان (٤١١٨) و(٤١٢٣)، والطبراني في «الكبير» (٩١٥)، والبيهقي ٥/٦٦ و٧/٢١١، والبغوي (١٩٨٢).

ابنِ عباس المذكور. وقد أوضحتُ هٰذه القصة ومأخذها في «مختصر الترمذي».

قوله: «والرواية». أي: وتُقدم الرواية «المتَّسِقَةُ المنتظمةُ على المضطربة»، لأن اتِّساقَ الرواية وانتظامَها يدل على ضبطها والعنايةِ بها، واضطرابُها يدلُّ على تزلزلها وقِلَّة الاهتمامِ بها حتَّى اضطربت، والاتساق: الانتظامُ. ذكره الجوهريُّ، وانتظام الروايةِ: هو ارتباطُ بعض ألفاظِها ببعض، ووفاء الألفاظ بالمعنى مِن غير نقص مُخِلّ، ولا زيادةٍ مُمِلَّةٍ، واضطرابُها تنافرُ ألفاظها، واختلافها بالزيادة والنقص، كحديث: «لا يَبولنَّ أَحدُكُم في المَاءِ الدّائِمِ»[1]، وحديثِ رافع بنِ خديج في المُخابَرَة[2] ونحوهما[3]. وسببُ وقوعِ الاضطراب في السنن الروايةُ بالمعنى في أسباب أخر.

قَوله: «والمتأخرة»، أي: وتُقدم الروايةُ المتأخرة «على المتقدمة»، كقول الراوي: كان آخِرَ الأمرين من رسول الله ﷺ تَرْكُ الوضوءِ ممّا مَسَّتِ النارُ[4]،

---

(١) أخرجه من حديث أبي هريرة: أحمد ٢/٢٥٩ و٢٦٥ و٣١٦ و٣٤٦ و٣٦٢ و٤٣٣ و٤٦٤ و٤٩٢ و٥٢٩، والدارمي ١/١٨٦، والبخاري (٢٣٩)، ومسلم (٢٨٢) وأبو داود (٦٩) و(٧٠)، والترمذي (٦٨)، والنسائي ١/٤٩، والبيهقي ١/٢٣٨ و٢٣٩، والبغوي (٢٨٤) و(٢٨٥).

(٢) انظر ٢/٥١٠.

(٣) في (آ): ونحوها.

(٤) حديث صحيح. أخرجه أبو داود (١٩٢)، والنسائي ١/١٠٨، وابن الجارود (٢٤)، والبيهقي ١/١٥٥ ـ ١٥٦ من طريق علي بن عياش عن شعيب بن أبي حمزة عن محمد بن المنكدر، عن جابر.

وأخرج مالك ١/٢٧ عن محمد بن المنكدر مرسلاً أن رسول الله ﷺ دُعِيَ لطعام فقرب إليه خبزٌ ولحم، فأكل منه، ثم توضأ وصلى، ثم أُتي بفضل ذلك الطعام، فأكل منه، ثم صلى ولم يتوضأ. ووصله عن جابر: أبو داود (١٩١) والترمذي (٨٠).

وفي الباب عن ابن عباس عند مالك ١/٢٥، والبخاري (٢٠٧) و(٥٤٠٤) و(٥٤٠٥)، ومسلم (٣٥٤) وأبي داود (١٨٧)، والنسائي ١/١٠٨، وابن ماجه (٤٨٨). ولفظ مالك: أن رسول الله ﷺ أكل كتف شاة ثم صلى ولم يتوضأ.

وعن عمرو بن أمية عند البخاري (٢٠٨) و(٦٧٥) و(٢٩٢٣) و(٥٤٠٨) و(٥٤٢٢) و(٥٤٦٢) ومسلم (٣٥٥)، والترمذي (١٨٣٦)، وابن ماجه (٤٩٠). ولفظ مسلم: أنه رأى رسول الله ﷺ يحتزُّ من كتف يأكل منها، ثم صلى ولم يتوضأ.

=

وكرِواية أبي هُريرة وأمِّ حَبيبة وبُسْرَةَ في نقض الوضوء بمسِّ الذكر على رواية طلق بنِ علي فيه، لأنَّها متقدِّمة. وذلك لأنَّ المتأخرة تدُلُّ على نسخ المتقدمة، كقولِ ابن عباس: كُنَّا نأخذ بالأحدَثِ فالأحدَثِ من أمر رسول الله ﷺ[1].

قوله: «ورِوايةُ متقدمِ الإسلام ومتأخِّرِه سِيَّان»، أي: لا ترجيحَ بينهما، لأنهما جميعاً من الصحابة، وتفاوتهما بتقدم الإسلام وتأخره إنما يوجبُ رجحاناً في الفضيلة، لا في قبولِ الرواية وقوتها وضعفِها، وذكر الآمِدِيُّ الترجيحَ بذلك.

قلتُ: نظر إلى مطلق الرُّجحان في الفضيلة، ولأنَّها جهة يُقدم بها في إمامةِ الصلاة، فقدم بها في قبولِ الرواية، كالعلم، والتقوى[2]، والعدالة.

قلتُ: والتوجيهُ المؤثِّرُ المناسِبُ لذلك أن متقدم الإسلامِ أثبتُ إيماناً وأرجحُ في التقوى والورع لِزيادة تفكره في قوارعِ القرآن وزواجره، وذلك يقتضي توفُّرَ الدواعي على العنايةِ بضبط الرواية، والتحري في تحملها وأدائها، وذلك مِن مثارات زيادةالظن.

قوله: «وفي تقديمِ رواية الخلفاء الأربعة» يعني أبا بكر وعمر وعثمان وعلياً ـ رضي الله عنهم ـ «على غيرها روايتان»:

إحداهُما: لا تُقدم، لأنهم وسائِرَ الصحابة رضي الله عنهم في مناط الرواية ـ وهو[3] الصحبة ـ سواءٌ.

= وعن ميمونة، عند البخاري (٢١٠)، ومسلم (٣٥٦).

(١) هذه الجملة ليست من قول ابن عباس، وإنما هي من كلام الزهري، كما جاء التصريح بذلك في رواية البخاري (٤٢٧٦)، ومسلم (١١١٣)، والبيهقي ٤/٢٤٠ ـ ٢٤١. وانظر «الفتح» ٤/١٨١.

ولعل المؤلف اعتمد الرواية التي جاءت فيها هذه القطعة مدرجة عند مالك ١/٢٩٤، ومسلم (١١١٣)، والدارمي ٢/٩.

(٢) في (آ): والفتوى.

(٣) في (آ) و(هـ): وهي.

والثانية: تُقدم لِزيادة فضيلتهم، وتَيقظهم، وتَنبههم للأحكام، واحتياطهم لها، ولما ذكرنا في تقديم[1] رواية الأقدم إسلاماً.

قلت: ولَعَلَّ الخلافَ في تقديم روايتهم مبني على الخِلاف في إجماعهم: هل هو حُجة أم لا؟ فإن لم يكن مبنياً عليه، فهو شبيه به.

قوله: «فإن رجحت» ـ يعني رواية الخلفاء الأربعة ـ رضي الله عنهم ـ «رجحت روايةُ أكابر الصحابة على غيرهم». يعني على رواية أصاغرهم «لاختصاصهم بمزيد خِبرة بأحوال النبي ﷺ، لمنزلتهم» منه «ومكانِهم» عنده، وملازمتهم له.

قلتُ: ولا يَظْهَرُ وجهُ بناء هٰذا على رُجحان رواية الخلفاء، بل رواية أكابر الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ محتملة للخلاف مطلقاً، كروايةِ الأقدم إسلاماً، سواء رجحت رواية الخلفاء أو لا، والأشبه ترجيحُ رواية الأكابر، والفرق بينهم وبينَ الأصاغر يُعرف مِن كتب الطبقات، وقد قسم الحاكم أبو عبد الله الصحابةَ إلى ثلاث عشرة طبقةً.

---

(١) ساقطة من (ب).

وأما الثاني: فَمبْناهُ تفاوتُ دِلالاتِ العباراتِ في أنفُسِها، فَيرجح الأدلُّ منها فالأدلّ، فالنَّص مقدَّمٌ على الظاهر، وللظَّاهر مراتبُ باعتبارِ لفظه، أو قَرينَتِهِ، فيُقدّمُ الأقوى منها فالأقوى بِحَسبِ قوة دِلالتِه وضَعفِها، والمختلِفُ لفظاً فَقط على مُتَّحِده، لِدِلالة اختلافِ ألفاظه على اشتهارِه؛ وقَد يُعارَضُ بأنَّ اختلافَ الألفاظِ ضَرْبٌ من الاضْطِرابِ، والاتِّحاد أَدَلّ على الإتقانِ والوَرَع، وذُو الزيادة على غيرِه، لإمكانهما بذهول راوي الناقص؛ أو نسيانِه، كما سبق. والمثبِتُ على النافي إلا أن يستَنِدَ النفيُ إلى عِلمٍ بالعدم، لا عَدم العلم فيَستَوِيانِ، وما اشْتَمَل على حَظْرٍ، أو وعيدٍ، على غيره احتياطاً عند القاضي. والناقلُ عن حكم الأصلِ على غيره، وفيهما خِلافٌ، ولا يُرجَّح مُسقِطُ الحدِّ وموجِبُ الحرية على غيرِهما، إذ لا تأثير لذلك في صِدْقِ الرَّاوي، وقيل: بلى؛ لموافَقَتِهما الأصلَ؛ وقولُه ﷺ على فِعلِه، إذِ الفعلُ لا صِيغةَ لَهُ.

* * *

الترجيح من جهة المتن

قوله: «وأمَّا الثاني» - يعني الترجيح اللفظي من جهة المتن - «فمبناه»، أي: هو مبني على «تفاوت دِلالات العبارات في أنفسها، فيرجح الأدَلُّ منها فالأدَلُّ»[1]، أي: إنَّ العبارات تتفاوتُ في الدلالة على المعاني بالقوة والضعف، والبيانِ والإجمالِ، والإيضاح والإشكال، فما كان منها أقوى دلالةً، قُدِّمَ على غيره. وهٰذه قاعدة هٰذا القسم، «فالنصُّ مُقَدَّمٌ على الظاهر»، لأن النصَّ أدلُّ، لِعدم احتماله غير المراد، والظاهرُ محتمل غيره وإن كان احتمالاً مرجوحاً، لكنه يصلح أن يكونَ مراداً بدليلٍ، كما سبق في تأويل الظواهر.

قوله: «وللظاهر مراتب باعتبار لفظه أو قرينته»[2]، أي: قد يكون لفظ

---

(١) في البلبل المطبوع: الأول فالأول.

(٢) في (ب): قرينة.

أظهرَ في المراد مِن لفظ، وقد تَقْتَرِنُ به قرينةٌ لفظية، أو معنوية، أو حالية توجِبُ له زيادةَ الظهورِ، فتختلِفُ مراتِبُه بذلك، «فَيُقَدَّمُ الأقوى» «فالأقوى» مِن تلك المراتب «بحسب قوة دلالته وضعفها» كما تُرجح بعضُ العمومات على بعض بحسب قوتها في نفسها، أو بحسب قرائنها، وكما تُقدم بعضُ الأقيسة على بعض.

قوله: «والمختلف»، أي: ويُقدم الخَبَرُ المختلف في اللفظ على ما اتَّحدَ لفظه ولم يختلِفْ «لِدلالة اختلاف ألفاظه على اشتهاره. وقد يُعارض بأنَّ اختلافَ الألفاظ ضربٌ من الاضطراب والاتحاد» ـ يعني اتحاد لفظِ الحديث ـ «أدلّ على الإتقان والورع» يعني إتقانَ الراوي وورعه.

حاصلُ هٰذا أن الحديثين إذا تعارضا، وكان أَحَدُهُما مختلِفَ الألفاظ، والآخر مُتَّحِدَ اللفظ لا اختلاف فيه، ففي كُلٍّ واحد منهما جهة[1] رُجحان، فصار لذلك الترجيح بينهما مَحَلَّ اجتهاد.

أما جِهة رجحان المختلِفِ، فلأنَّ اختلافَ ألفاظه تدلُّ على شهرته حتى تلعَّبت به ألسنةُ الرواة باللفظ تارةً، وبالمعنى تارة، فاختلفت ألفاظُه لِذلك[2].

وأما جِهةُ رجحان المتحد اللفظ، فلأنَّ اتحادَ لفظه يدل على الاعتناء بحفظه وضبطه، وهو أَدَلُّ على إتقان راويه[3] وورعه حتَّى اجتهد في ضَبطه[4]، ٢٧٧ فلم يَدَعْ للاختلاف عليه مدخلاً، واختلافُ الألفاظِ ضَرْبٌ من الاضطراب.

قلت: وقد يتوسَّطُ بين القولين، فيُقال: إن كانَ اختلاف الألفاظِ مما يختلِفُ به المعنى ولو أدنى اختلافٍ، أو تغير انتظام الرواية واتِّساقها؛ قُدِّمَ المتحد لفظاً، وإلا فالمختلِفُ، أو يتعارضان.

(١) في (آ) و(ب): حجة.
(٢) ساقطة من (آ).
(٣) تحرفت في (ب) إلى: رواية.
(٤) في (آ): لفظه.

وقوله: «والمختلف لفظاً فقط»: احترازٌ من المختلف معنى، فإنه لا يُعارض المتحد معنى قولاً واحداً، لأن اختلافَ المعنى اضطرابٌ، والمضطربُ لا يُعارض المستقيمَ[1]، وهٰذا هو والمتوسطُ[2] الذي ذكرتُه من واد واحد.

قوله: «وذو الزيادة». أي: ويُقَدَّمُ ذو الزيادة «على غيره»، أي: على ما لا زيادةَ فيه «لإمكانهما»[3]، أي: لإمكان رواية الزائدِ والناقص مِن روايتين بأن يذهل «راوي الناقص» عن[4] الزيادةِ، أو ينساها، فيرويها غيرُه «كما سبق» في قبولِ الزيادة من الثقة.

قوله: «والمثبت»، أي: ويُقدم الخبرُ المثبت «على النافي»، يعني الدال على ثبوت الحكمِ على الخبر الدال على نفيه، كإثباتِ بلال رضي الله عنه صلاةَ النبي ﷺ في الكعبة[5] على رواية ابنِ عباس في نفيها[6]، لأنَّ عند المثبت زيادَةَ علم ممكنة وهو عدلٌ جازم بها.

قوله: «إلا أن يستنِدَ النَّفْيُ إلى علم بالعَدَمِ، لا عدم العلم[7]، فيستويان».

---

(١) في (ب): السقيم.

(٢) في (ب): التوسط.

(٣) في البلبل المطبوع: لإمكانها.

(٤) في (آ) و(ب): على.

(٥) أخرجه مالك ٣٩٨/١، وأحمد ٣٣/٢ و٥٥ و١١٣ و١٣٨، والبخاري (٥٠٤) و(٥٠٥) و(١٥٩٩)، ومسلم (١٣٢٩)، والنسائي ٦٣/٢، وأبو داود (٢٢٣)، والبغوي (٤٤٧) والبيهقي ٣٢٦/٢-٣٢٧ و٣٢٧ و٣٢٨ و١٥٧/٥ من حديث ابن عمر أن رسول الله ﷺ دخل الكعبة هو وأسامة، وبلال، وعثمان بن طلحة الحَجَبي فأغلقها عليه، ثم مكث فيها، قال ابن عمر: فسألت بلالاً حين خرج: ما صنع رسول الله ﷺ؟ قال: جعل عمودين عن يساره، وعموداً عن يمينه، وثلاث أعمدة وراءه، وكان البيتُ يومئذٍ على ستة أعمدةٍ، ثم صَلَّى.

(٦) أخرجه أحمد ٢١٢/١ و٣٣٤، والبخاري (١٦٠١)، ومسلم (١٣٣٠) و(١٣٣١)، والبيهقي ١٥٨/٥، والبغوي (٤٤٨) من طرق عن ابن عباس.

(٧) في الأصول: بالعلم، والمثبت من البلبل.

يعني أن نفي[1] النافي إن استند إلى عَدَمِ العلم، كقوله: لم أعلم أن رسول الله ﷺ صلَّى بالبيت، ولم أعلم أن فلاناً قَتَلَ فلاناً، لم يُلتفت إليه، وكان إثباتُ المثبت للصلاة، وقتل فلان مقدماً لما سبق. وإن استند نفيُ النافي إلى علمٍ بالعدم، كقول الراوي: أعلم أن رسولَ الله ﷺ لم يُصَلِّ بالبيت، لأني كنت معه فيه، ولم يَغِبْ عن نظري طرفةَ عين فيه، ولم أره صلى فيه، أو قال: أخبرني رسولُ الله ﷺ أنَّه لم يُصَلِّ فيه، أو قال: أعلمُ أن فلاناً لم يَقْتُلْ زيداً، لأني رأيتُ زيداً حياً بَعْدَ موتِ فلان، أو بَعْدَ الزمن الذي أخبر الجارحُ[2] أنه قتله فيه. فهٰذا يُقبل، لاستناده إلى مَدْرَكٍ علمي، ويستوي هو وإثبات المثبت، فيتعارضان، ويُطلب المُرَجِّحُ من خارج. وقد سبق لنا في الجرحِ والتعديل مثلُ هذا. وكذلك كُلُّ شهادة نافية استندت إلى علمٍ بالنفي، لا إلى نفي[3] العلم، فإنها تُعارض المثبتة، لأنها تُساويها، إذ هما في الحقيقة مثبتتان، لأن إحداهما تُثبت المشهودَ به، والأخرى تثبت العلمَ بعدمه.

قوله: «وما اشتمل على حظرٍ، أو وعيدٍ على غيره احتياطاً عند القاضي».

أي: ويُرجح ما تضمَّن تحريماً، أو وعيداً على ما لم يتضمن ذلك أخذاً بالاحتياطِ عند القاضي أبي يعلى. وقيل: لا يُرجح بذلك.

قلت: الوعيدُ والحظر متلازمان، إذ كُلُّ محظور مُتوعد عليه، وكُلّ مُتوعد عليه محظورٌ، لأن الوعيدَ مِن آثار الحظر، والحظرُ من أحكامِ الوعيد، فحصل التلازم بينهما لذلك.

وأصلُ الخلاف في هٰذا أن وَعْدَ الشرع ووعيده متكافئان في الغالِب، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ سَرِيْعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [الأنعام: ١٦٥]،

---

(١) ساقطة من (هـ).

(٢) في (ب): الخارج.

(٣) ساقطة من (آ) و(ب).

﴿إِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ وَذُو عِقَابٍ أَلِيمٍ﴾ [فصلت: ٤٣]، ﴿اعْلَمُوا أَنَّ اللهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ وَأَنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [المائدة: ٩٨]، وقوله ﷺ: «لو وُزِنَ خَوْفُ المُؤْمِنِ ورَجَاؤُه لاعْتَدَلا»[1] وهو كثير. فإذا تعارضَ الحاظِرُ والمبيحُ، أو ما تضمن وعيداً أو غيره، احتملِ الخلافُ لما ذكرنا. وهو أيضاً يشبه ما سبق فيما إذا تعارضت فُتيا المجتهدين عندَ المقلد هل يأخُذُ بالأخفِّ، أو بالأثقل نظراً إلى الدليلِ المتعارض هناك، أو إلى الاحتياطِ تارةً، وإلى عموم التخفيف في الشريعة أخرى.

قوله: «والناقِلُ عن حُكم الأصلِ على غيره»[2]، أي: ويُرجَّحُ النَّصُّ أو الدليلُ الناقل عن حكم الأصل على المقرّر عليه. «وفيهما خلاف»: هل يُقَدَّمُ الناقلُ، أو المقرر؟.

مثالُه: إن الأصلَ في المطعومات الحِلُّ، فلو ورد بإباحة الثعلب حديثٌ؛ وحديثٌ بتحريمه؛ فهل يُرجح دليلُ الإباحة لموافقته أصل الحِلِّ واعتضاده به، فهما[3] دليلان، فيرجحان على دليلٍ واحد، وهو دليلُ الحظر، أو يُرجح الحاظر، لأنه ناقِلٌ عن أصل الحل، فهو مفيد فائدة زائدة، وهي التحريم؟ فيه هٰذا الخلاف. وكذلك وَرَدَ في الضبع أنَّها صيدٌ تجب فيه الفديةُ في الإحرام، وهو يُفيد إباحتَها، وثبت النهيُ عن كل ذي نابٍ [4]من السباع[4]، وهي ذاتُ ناب، وهو يُفيدُ تحريمَها، فالأوَّل مقرر لإباحتها الأصلية، والثاني ناقِلٌ عن أصلِ الإباحة، فأيُّهما يقدم؟ والأشبه تقديمُ المقرر لاعتضاده بدليل الأصل.

---

(١) رواه أبو نعيم في «الحلية» ٢/٢٠٨ و٣/٧٦ من كلام مطر الوراق بلفظ: لو وزن خوف المؤمن ورجاؤه لوجدا سواءً لا يزيد أحدهما على صاحبه.

(٢) في (ب): على المقرر عليه على غيره.

(٣) تحرفت في (ب) إلى: فيهما.

(٤ ـ ٤) ليس في (آ) و(ب).

وعلى هذا تَنبني بينةُ الداخل والخارج، وهو ما إذا ادّعيا[1] عيناً في يدِ أحدهما، وأقامَ كل واحد منهما بينةً أنَّها له، فالداخلُ مَنْ في يده العين، والخارجُ مَنْ ليست في يده، فمذهبُ الشافعي تقديمُ[2] بينة الداخل، لأن بينتَه اعتضدت بيده على العين فهما دليلان، والخارج إنما معه البينةُ فقط.

ومذهبُ أحمد تقديمُ[3] بينةِ الخارجِ، لأنَّها ناقلة عن دلالة اليد التي هي كالأصل، والأشبه الأوَّل لما ذكرنا، وهو أَحَدُ الأقوالِ لأحمد رضي الله عنه، والأشبهُ بقواعده وقواعدِ غيره في اعتبار الترجيح بما يصلُح[4] له، واليَدُ صالحة للترجيح، ويُحمل قولُه عليه السَّلامُ: «البَيِّنَةُ على المُدَّعِي»[5] على ما إذا لم يكن[6] خارجاً بأن تكون العين[7] في يده، أو في يد غيرهما.

قوله: «ولا يُرجَّحُ مسقط الحد وموجب الحرية على غيرهما». أي: إذا تَعَارَضَ دليلان أَحَدُهُما يسقط حداً، والآخر يُوجبه؛ أو أحدُهما يوجبُ الحرية، والآخر يمنعها؛ لم يرجح مسقطُ الحد وموجبُ الحرية على مقابلها، «إذ لا تأثيرَ لذلك في صدق الراوي».

«وقيل»: بل يُرجح مسقطُ الحد (٨ وموجبُ الحرية «لموافقتهما الأصل»، إذ الأصلُ عَدَمُ وجوب الحدِّ ٨)، والأصل ثبوتُ الحرية.

قلتُ: فهو مِن باب تعارُضِ الناقِلِ والمقرر.

قلتُ: وقولُنا في الوجه الأول: «لا تأثيرَ لذلك في صدق الراوي» وهمٌ تابعتُ

(١) في (آ) و(ب): تداعيا.
(٢) في (ب): تقدم.
(٣) في (آ) و(ب): تقدم.
(٤) في (ب): صلح.
(٥) تقدم تخريجه ١٥٨/١.
(٦) في (ب): يأت.
(٧) ساقطة من (ب).
(٨ ـ ٨) ساقط من (ب).

فيه الأصلَ ولم أتأمله، لأنَّ هٰذا التعليلَ إنما يَصِحُّ في الترجيح مِن جهة المتن، فإذا ترجَّحَتْ جهةُ المتن بموافقة الأصلِ، وجب تقديمُها.

قلت: وقد يستشكل هٰذا بقوله عليه السَّلامُ: «لا قطع إلّا في عشرة دراهم»[1] وكونه قطع في ربع دينار، فإنَّ الأوَّل يقتضي إسقاطَ حَدِّ القطع عمن سرق رُبْعَ دينارٍ إلى تسعة دراهم، والثاني يقتضي وجوبَ حَدِّ القَطْعِ عليه، فمقتضى ما ذكرتُم من ترجيحه أن يكونَ في قطع سارقِ ربع دينارٍ خلاف، بناءً على الخلافِ في ترجيحه. وكذلك[2] اختلفت الروايةُ الصحيحةُ في اسْتِسعاءِ العبد في قيمة باقيه إذا كان المعتق لِبعضه الآخر مُعسراً، فروايةُ الاسْتِسعاء موجبة[3] لِحرية الباقي، فيجب تقديمُها على مقابلها.

والجوابُ أنَّه لا إشكالَ في ذلك:

أما الأوَّلُ، فلأنَّ حديثَ: «لا قَطْعَ في عَشْرَةِ دَرَاهِم»[4] فيه مقال، فلا

---

(١) في (آ و ب): ربع دينار.

(٢) في (آ): ولذلك.

(٣) في (ب): موجب.

(٤) أخرجه أحمد ٢/٢٠٤، والدارقطني ٣/١٩٢ - ١٩٣ من طريقين عن الحجاج بن أرطاة عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده عبد الله بن عمرو بلفظ: لا قطع فيما دون عشرة دراهم. والحجاج بن أرطاة: كثير الخطأ والتدليس، ونقل الزيلعي في «نصب الراية» ٣/٣٥٩، عن صاحب «التنقيح» قوله: الحجاج بن أرطاة: مدلس ولم يسمع من عمرو بن شعيب هذا الحديث.

وأخرجه الدارقطني ٣/١٩٣ من طريق محمد بن الحسن عن أبي حنيفة، عن القاسم بن عبد الرحمٰن، عن أبيه، عن ابن مسعود قال: لا يقطع السارق في أقل من عشرة دراهم.

وأخرجه عبد الرزاق (١٨٩٥٠) عن الثوري، وابن أبي شيبة ٩/٤٧٤ عن ابن المبارك ووكيع، والبيهقي ٨/٢٦٠ من طريق علي بن الجعد، ثلاثتهم عن عبد الرحمٰن بن عبد الله المسعودي عن القاسم بن عبد الرحمٰن عن ابن مسعود قال: كان لا تقطع اليد إلا في دينار أو عشرة دراهم. وهو منقطع، فالقاسم لم يسمع من ابن مسعود.

وأخرجه أبو داود (٤٣٨٧)، والنسائي ٨/٨٣، والطحاوي ٣/١٦٣، والدارقطني ٣/١٩١ و١٩٢، والحاكم ٤/٣٧٨ - ٣٧٩، والبيهقي ٨/٢٥٧ من حديث ابن عباس، وفيه عنعنة ابن إسحاق. ولفظ أبي داود: قطع رسول الله ﷺ يد رجل في مجن قيمتُه دينار أو عشرة دراهم.

وأخرجه عبد الرزاق (١٨٩٥٦) عن إبراهيم عن داود بن الحصين عن عكرمة عن ابن عباس قال: =

يُعارِضُ الأحاديث الصحيحة في القطع في ربع دينار. ولو صح، لرجحناه، أو خرجنا الخلاف.

وأما الثاني فقد قلنا به، فإنَّ عندنا في الاستسعاء الموجب لحرية باقي العبد قولين، وبعضُ أصحابنا يُرجحه. وقد صَحَّ من رواية البخاري وغيره، والمانعُ للاستسعاء لا يمنعه إعراضاً عن الترجيحِ المذكور، بل قد جاء في ذكر الاستسعاء في الحديث بأنَّه مُدْرَجٌ من كلامِ نافعٍ مولى ابنِ عمر - رضي الله عنهما - والأولى خلافه، وثبوت الاستسعاء على ما قررتُه في «القواعد الكبرى».

قوله[1]: «وقوله»، أي: ويُرجح قولُه «عليه السَّلامُ على فعله، إذ الفعلُ لا صيغة له».

[2]أي: إذا تعارضَ قولُ النبي ﷺ على فعله، رُجِّحَ القولُ، لأن له صيغةً دالَّة[3]، بخلاف الفعل، فإنه لا صيغةَ[2] له تدل بنفسها، وإنما دِلالَة الفعل لِأمرٍ[4] خارج، وهو كونُه عليه السَّلامُ واجبَ الاتباع، فكان القولُ أقوى، فيرجح لذلك، وأيضاً فإنَّ القولَ متفق على كونه حُجَّةً، والفعل مختلف فيه، والمتَّفق عليه راجح، ولأنَّ ذلك الفعل يحتمل أن يكون تشريعاً عاماً، ويحتمِلُ أن يكونَ مِن خصائصه، وإذا احتمل واحتمل، سَقَطَ الاحتجاجُ به، وتعَيَّنَ القولُ. ٢٧٨

= ثمن المجن الذي يقطع فيه دينار.

وأخرجه النسائي ٨٢/٨ و٨٣، والحاكم ٣٧٩/٤، والطحاوي ١٦٣/٣ من حديث أيمن مرسلاً قال: لم تكن تقطع اليد على عهد رسول الله ﷺ إلا في ثمن المجن وقيمته يومئذٍ دينار. لفظ النسائي.

(١) ساقطة من (هـ).

(٢ ـ ٢) ساقط من (هـ).

(٣) في (آ) و(هـ): دلالة.

(٤) تحرفت في (ب) إلى: لاسم.

وأمّا الثالثُ: فيُرجَّحُ المُجْرَى على عُمومِه على المخصوص؛ والمتَلَقَّى بالقَبُول على ما دَخَلَه النَّكيرُ، وعلى قياسِهِ ما قلَّ نكيرُه على ما كَثُرَ، وما عَضَدَهُ عمومُ كتابٍ، أو سُنةٍ، أو قياسٍ شَرعيٍّ، أو معنىً عَقليٍّ على غيرِه. فإن عَضَدَ أحدَهما قرآنٌ، والآخرَ سنَّةٌ، قُدِّمَ الأوَّلُ في رواية، لتنوُّعِ الدِّلالة، والثاني في أخرى، إذِ السنَّةُ مقدَّمة بطريق البيان. وما وَرَد ابتداءً على ذي السَّبب، لاحتمالِ اختصاصِهِ بِسَبَبِه. وما عَمِلَ به الخلفاءُ الرّاشِدُونَ على غيرِه في روايةٍ، لِورُودِ الأمرِ باتِّباعِهِم، وما لم يُنقَل عن راويهِ خلافه على غيرِه.

ولا يُرجح بقولِ أهلِ المدينةِ، كقولِ بعض الشافعية، ولا بقولِ أهلِ الكُوفة، كقولِ بعضِ الحنفيَّةِ، إذْ لا تأثيرَ لِلأماكن في زيادَة الظُّنونِ.

وما عَضَدَهُ من احتمالاتِ الخبر بتفسيرِ الراوي، أو غيـرِه من وجوه التَّرجيحاتِ على غيرِه منَ الاحتمالاَتِ.

* * *

الترجيح من جهة القرينة

قوله: «وأما الثالثُ». يعني الترجيحَ[1] من جهة القرينة، «فيرجح المُجرى على عمومه على المخصوص».

أي: إذا تَعارَضَ عامّان أَحَدُهُمَا باقٍ على عمومه، والآخر قد خصَّ بصورةٍ فأكثر؛ رجح الباقي على عمومه على المخصوص، لأنَّه مختلف في بقائه حقيقةً أو مجازاً، وحجةً، أو غيرَ حجة، والباقي على عمومه لا خلاف في بقائه حقيقةً[2] وحجةً، فكان راجحاً.

قلت: وكذلك يُقَدَّمُ ما كان أقلَّ تخصيصاً على الأكثر تخصيصاً[3]، مثل

(١) في (ب): الترجيح اللفظي.
(٢) ساقطة من (هـ).
(٣) ساقطة من (آ).

أن يخصّ أحدهما بصورة، والآخر بصورتين، فالأوَّلُ أرجح، لأنه أقربُ إلى الأصل، وهو البقاءُ على العموم ومخالفة الأصل فيه أقل.

قوله: «والمُتلقى». أي: ويُرجح المتلقى «بالقبول على ما دخله النكيرُ»، أي: إذا كان أَحَدُ النصين قد تلقاه العلماء بالقبول، ولم يلحقه إنكار من أحد منهم[1] فهو مقدَّم على ما لحقه[2] الإنكار من بعضهم، لأن لحوقَ الإنكارِ شُبهة، فالخالي منها يكونُ راجحاً، كما في المسند مع المرسل «وعلى قياسه» أي: وعلى قياس قولنا: يُقدم المتلقى بالقبول على ما دخله النكيرُ أن يُقَدَّمَ «ما قَلَّ نكيرُه على ما كَثُرَ» نكيرُه، مثل أن يتعارض النصَّان؛ وكلاهما قد أنكره بعضُ العلماء، فما قلَّ منكرُه منهما مقدم، مثل أن ينكر أَحَدُهُما اثنان والآخر ثلاثة، فيرجح الأول، كالأقل تخصيصاً مع الأكثر.

قوله: «وما عضده عمومُ كتابٍ، أو سُنة، أو قياسٍ شَرعي، أو مَعنى عقلي على غيره».

وحاصلُ هذا[3] أن أَحَدَ الدليلين يترجَّحُ باعتضاده بدليلٍ آخر مما يُفيده قوة لاجتماع دليلينِ في مقابلة دليلٍ واحد. فإذا تعارضَ نَصَّان؛ ومع أحدهما عمومُ كتاب، أو عمومُ سنة، أو عَضَدَهُ قياسٌ شرعي أو معنى عقلي يحصل مصلحةً ما؛ كان مقدماً على الآخر لِتجرده عن مرجِّحٍ.

قوله: «فإن عَضَدَ أحدهما ـ أي: أحد النصين ـ قرآن والآخر سنة»، أي: تعارض حديثان وعَضَدَ أَحَدَهما آيةٌ، وعَضَدَ الآخرَ حديثٌ، ففيه روايتان:

إحداهما: يُقَدَّمُ ما عَضده القرآنُ لتنوع الدلالة، أي: لأنَّ الدلالة صارت مِن نوعين: الكتاب والسنّة، بخلاف ما في الطرف الآخر، فإنَّ دلالته من نوع واحد وهو الحديثُ.

(١) في (ب): من أحدهم.

(٢) في (آ): ما فيه.

(٣) في (آ): ذلك.

والروايةُ الثانية: يُقَدَّمُ ما عضده الحديثُ، لأن «السُّنَّةَ مقدمة» على الكتاب «بطريقِ البيان»، أي: مِن جهة كونها مبيِّنة له بحق الأصلِ والغالب، لقوله عز وجل: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤].

واعلم أن التعارضَ إما أن يَقَعَ بين آيتين، أو خبرين، أو قياسين، أو آية وخبر، أو آية وقياس، أو خبر وقياس. وعلى التقديرات الستّة، فالمرجح من الطرفين إما آيتان، أو خبران، أو قياسان، أو آيةٌ وخبر، أو آية وقياس، أو خبرٌ وقياس. فهٰذه ستة وثلاثون تعارضاً مضروبُ ستةٍ في ستةٍ، فحيث اتَّحد نوعُ العاضد والمعضود مِن الطرفين كآيتين عضدتهما[1] آيتان، أو خبرين عضدهما خبران، أو قياسين عضدهما قياسان؛ رجِّح أحد الطرفين ببعض وجوهِ الترجيح مما سبق أو غيره. وحيث اختلف نوعها، كآية وخبر مع خبرين أو آيتين؛ فهل يُقَدَّمُ ما تعدد نوعُ دلالته أو ما عضدته السُّنَّةُ؟ فيه ما ذكر. والأضبطُ مِن هٰذا أن يُرَجَّحَ ما تخيل فيه زيادة قوة كائناً[2] مِن ذلك ما كان، وقد تتخيل زيادةُ القوة مع اتحاد النوع واختلافه.

[3] قوله: «وما ورد». أي: ويُرجح ما ورد «ابتداءً» على غيرِ سبب على ما ورد على سبب «لاحتمالِ اختصاصه»، أي: اختصاص ذي السبب «بسببه». وهٰذا الاحتمالُ معدومٌ فيما ورد ابتداءً، فيكونُ راجحاً، ولأنَّ الواردَ على سبب مختلَفٍ فيه بخلاف غيره، والمختلَف فيه مرجوحٌ بالنسبة إلى غيره، كالمرسل مع المسند، والمخصوص على غيرِ المخصوص[3].

قوله: «وما عمل به الخلفاءُ الراشدون على غيره[4] في رواية»، أي: إذا تعارض نَصَّان، وقد عمل بأحدهما الخلفاء الراشدون، فهل يكون عملهم به

(١) في (ب): عضدهما.
(٢) تحرفت في (ب) إلى: كائنا.
(٣ ـ ٣) ساقط من (هـ).
(٤) ساقطة من (آ).

مرجحاً له على النص الآخر؟ فيه قولان:

أحدهما: نَعَمْ، «لورود الأمرِ باتباعهم» حيث قال عليه الصلاة والسلام: «عَلَيْكُمْ بسُنَّتي وسنةِ الخُلفاءِ الراشدينَ مِن بعدي عَضُّوا عليها بالنواجِذِ»[1] ولأن الظاهر أنهم لم يتركوا النص الآخر إلا لحجة.

والقولُ الثاني: لا يكونُ ما عَمِلُوا به راجحاً على غيره، لِجواز أنه لم يبلغهم. وحينئذ لا يَدُلُّ تركهم له على مرجوحيته، [2]والأوَّل أظهر[2].

فائدة[3]: إذا وجدنا فتيا صحابي مشهور بالعلم والفقه على خلاف نَصٍّ، لا يجوز لنا أن نَجْزِمَ بخطئه الخطأَ الاجتهادي، لاحتمالِ ظهور الصحابي على نَصٍّ أو دليلٍ راجح أفتى به، فإنَّ الصحابة رضي الله عنهم أقربُ إلى معرفة النصوص النبوية[4] منا لِمعاصرتهم النبيَّ ﷺ، وكم مِن نص نبوي كان عندَ الصحابة رضي الله عنهم، ثم دثر، فلم يبلُغْنَا، وذلك كفُتيا علي، وابن عباس - رضي الله عنهما - أن المتوفى عنها تَعْتَدُّ بأطولِ الأجلين[5]، ونحوها من المسائل التي نَقَمَ بعضُ الناس على عليٍّ فيها لِمخالفته[6] للنصِّ، وخطئه بذلك.

---

(١) تقدم تخريجه في ٢/٤١٦.

(٢ - ٢) ساقط من (هـ).

(٣) في (ب): «قوله»، وجاء في (آ) فراغ وعلى هامشها: «لعله فائدة»، وهو الصحيح، لأن الكلام بعدها ليس من «البلبل».

(٤) ساقطة من (آ).

(٥) أخرج قول ابن عباس: مالك ٢/٥٩٠، والدارمي ٢/١٦٥-١٦٦، والبخاري (٤٩٠٩) ومسلم (١٤٨٥)، والنسائي ٦/١٩١ - ١٩٤.

وأخرج ابن جرير الطبري في «تفسيره» ٢٨/١٤٣ عن ابن حميد قال: حدثنا جرير عن مغيرة قال: قلت للشعبي: ما أصدق أن علياً رضي الله عنه كان يقول: آخر الأجلين أن لا تتزوج المتوفى عنها زوجها حتى يمضي آخر الأجلين. قال الشعبي: بلى وصدق أشد ما صدَّقت بشيء قط. وقال علي رضي الله عنه إنما قوله: ﴿وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن﴾: المطلقات. ثم قال: إن علياً رضي الله عنه وعبد الله كانا يقولان في الطلاق بحلول أجلها إذا وضعت حملها.

(٦) في (ب) و(هـ): مخالفة.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

قوله: «وما لم يُنقل عن راويه[1] خلافه على غيره»، أي: إذا تعارض خبرانِ، أَحَدُهُما قد نقل عن راويه[1] خلافه قولاً او فعلاً، والآخر لم ينقل عن راويه خلافه [2]قولاً أو فعلاً[2]، قُدِّمَ الثاني، لأنَّ مخالفةَ الراوي ما رواه يُؤثر شبهة، فالخالي منها يكونُ راجحاً، كما سبق فيما لحقه النكيرُ بالنسبةِ إلى غيره.

قوله: «ولا يُرجح[3] بقول أهل المدينة». أي: إذا تعارض نصَّان، وقد قالَ أهلُ المدينة بأحدهما، فلا يكون ذلك ترجيحاً له، خلافاً لبعض الشافعية[4] في قولهم: يرجح به. وكذلك لا يرجح بقولِ أهل الكوفة، خلافاً لِبعض الحنفية:

حجة الأول: أن الأماكنَ لا تأثيرَ لها في زيادة الظنون، فلا فرقَ بين قولِ أهل المدينة والكوفة وغيرهما في عَدَمِ الترجيح به.

حجة الثاني: أن إطباقَ الجمِّ الغفير على العمل على وفق أحدِ الخبرين يُفيده تقويةً وزيادةَ ظن، فيرجح به، كموافقة خبر آخر، ولأن اتفاق أهل البلد المذكورين قد اختلف في كونه إجماعاً، فإن كان إجماعاً[5]، فهو مرجح لا محالة، وإن لم يكن إجماعاً، فأدنى أحواله أن يكون مرجحاً، كالظاهر والقياس وخبر الواحد.

قلتُ: هذا هو الظاهر.

وقولهم: «لا تأثيرَ للأماكن في زيادة الظنون».

قلنا: نحن لا نُرجِّحُ بالأماكن، بل بأقوال الجَمِّ الغفير مِن علماء أهلها، وهو مفيدٌ[6] لزيادة الظَّنِّ بلا شك.

---

(١) في (ب) و(هـ) و«البلبل»: رواية.

(٢ - ٢) ساقط من (آ).

(٣) في البلبل المطبوع: ولا ترجيح.

(٤) لعلها: «المالكية»، لأن الشافعية لا يقولون بحجية عمل أهل المدينة، فكيف يعتبرونه مرجحاً.

(٥) ساقطة من (آ) و(ب).

(٦) في (ب): يفيد.

قوله: «وما عضده من احتمالات الخبر بتفسير الراوي، أو غيره من وجوه الترجيحات على غيره من الاحتمالات».

أي: إذا كان الخبرُ يحتمل وجوهاً، وتتجه له محامل، ففسره الراوي على بعضها؛ كان ما فسَّره الراوي عليه مقدماً على باقيها. وكذلك إذا تَرَجَّحَ بعضُ الاحتمالات[1] المذكورة بوجه من وجوهِ الترجيح، كان مقدماً على غيره مما لم يترجَّحْ بذلك:

أما الأوَّلُ: فلأنَّ الصحابي لِسماعه الخبر من المخبر، ومشاهدته قرائن المقالِ والحالِ، أعلمُ بمعنى ما روى، فيكون ما فسر به الخبر متعيناً، كتفسيرِ ابن عمر التفرُّقَ[2] في حديث: «المُتَبايعان بالخيار»[3] على التفرُّقِ بالأبدان بفعله، وتفسيره قوله عليه السَّلامُ: «فإنْ غُمَّ عَليكمُ فَاقْدُرُوا لَه»[4] بالتضييق في العِدة احتياطاً، حيث كان يُصبح يومَ الثلاثين إذا غم الهلالُ صائماً.

---

(١) في (هـ): الاجتهادات.

(٢) في (آ) و(ب): التفريق.

(٣) تقدم تخريجه في ٢/٢٠٠.

(٤) أخرجه من حديث ابن عمر: مالك ١/٢٨٦، وأحمد ٢/٥ و٦٣ و١٤٥، والشافعي ١/٢٧٤، والطيالسي (١٨١٠)، والدارمي ٢/٣، والبخاري (١٩٠٠) و(١٩٠٦)، ومسلم (١٠٨٠) والنسائي ٤/١٣٤، وأبو داود (٢٣٢٠)، وابن ماجه (١٦٥٤)، وابن خزيمة (١٩٠٥) والدارقطني ٢/١٦١، والبيهقي ٤/٢٠٤ ـ ٢٠٥، والبغوي (١٧١٣) وتمام لفظه: «لا تصوموا حتى تروا الهلال ولا تفطروا حتى تروه فإن غُمَّ عليكم فاقدروا له». لفظ مالك.

وأخرجه من حديث أبي هريرة: أحمد ٢/٢٥٩ و٢٦٣ و٢٨١ و٢٨٧ و٤١٥ و٤٢٢ و٤٣٠ و٤٣٨ و٤٥٤ و٤٦٩ و٤٩٧، وعبد الرزاق (٧٣٠٥)، والشافعي ١/٢٧٤ ـ ٢٧٥، والطيالسي (٢٣٠٦) و(٢٤٨١)، وعلي بن الجعد (١١٥٤)، والبخاري (١٩٠٩)، ومسلم (١٠٨١)، والنسائي ٤/١٣٣ ـ ١٣٤، والترمذي (٦٨٤)، وابن ماجه (١٦٥٥)، والدارمي ٢/٣، وابن الجارود (٣٧٦)، وابن حبان (٣٤٤٢) و(٣٤٤٣) و(٣٤٥٧) و(٣٤٥١)، والدارقطني ٢/١٥٩ ـ ١٦٠ و١٦٢، والبيهقي ٤/٢٠٥ و٢٠٥ ـ ٢٠٦. ولفظ مسلم: «إذا رأيتم الهلال فصوموا وإذا رأيتموه فأفطروا، فإن غُمَّ عليكم فصوموا ثلاثين يوماً».

وروي من حديث ابن عباس وعائشة وغيرهما.

وأما الثاني: فلأنَّ بعضَ احتمالات الخبر إذا عضد بوجه مِن وجوه الترجيحِ، كان كاعتضاده بخبر آخر[1] بجامع غلبة الظن بأنَّـه المرادُ في الصورتين.

(١) في (ب): واحد.

والقياسيُّ: إما من جهة الأَصلِ أو العِلّة، أو القرينةِ العاضِدَةِ:

أمّا الأَوَّلُ: فحكمُ الأصلِ الثابتِ بالإجماعِ، راجحٌ على الثابت بالنَّصِّ لِعِصْمَةِ الإجماعِ، والثابت بالقرآنِ، أو تواتُرِ السنة، على الثابِتِ بآحادِها.

وبِمُطْلَقِ النّصِ، على الثابت بالقياسِ، والمَقِيسِ على أصول أكثر على غيره، لحُصول غَلَبةِ الظّنِّ بكثرةِ الأُصولِ، كالشهادةِ، خلافاً للجُوَيني، والقياس على ما لم يخصّ، على القياسِ المخصوص.

* * *

قوله: «والقياسي»، أي: والترجيح القياسي، يعني الواقع في الأقيسة، لأنَّه قد سبق أن الترجيحَ ضَربان: لفظي، أي: واقع في الألفاظ. وقد انتهى الكلامُ فيه، وقياسي، أي: واقع في القياس، والكلام الآن فيه. وهو «إمَّا مِن جهة الأصل، أو العِلة، أو القرينة العاضدة»، أي: الترجيح العاضد[1] لِلقياس إما من جهة أصله، أو علته، أو قرينة تقترن بأحد القياسين تعضده، فيترجح على الآخر:

الترجيح القياسي

٢٧٩

ترجيح القياس من جهة أصله

أما الأول: يعني ترجيحَ القياس من جهة أصله، فهو من وجوه:

أحدها: أنَّ «حكم الأصل[2] الثابت بالإجماعِ راجح على الثابت بالنصِّ لِعصمة الإجماع»، أي: إذا أمكن قياسُ الفرع على أصلين؛ حكم أحدهما[3] ثابتٌ بالإجماع والآخر ثابت بالنص؛ كان القياسُ على الأصل الثابت بالإجماع مقدماً على القياس الثابت بالنص[4]، لأنَّ الإجماعَ مقدم على النص، فكذا ما

(١) تحرفت في (ب) و(هـ) إلى: المعارض.

(٢) ساقطة من (آ).

(٣) تحرفت في (هـ) إلى: أحدها.

(٤) في (آ): على ما ثبت بالنص.

ثبت به يكونُ مقدماً على ما ثبت بالنص، لِعصمة الإجماع من الخطأ والنسخ بخلاف النص.

الوجه الثاني: حُكْمُ الأصلِ الثابت بالقرآن الكريم أو تواتر السنة، راجحٌ على حكم الأصل الثابتِ بآحادِ السنة، أي: بالسنة[1] المروية بطريقِ الآحاد، كما يُقدم القرآنُ، ومتواترُ السنة[2] على آحادها.

وقد استُفيدَ من هٰذا أن الحكمَ الثابت بالقرآن لا يُقدَّم على الثابتِ بتواتر السنة، كما لا يُقدم القُرآن والسنة على تواتُرِ السنة، لاستوائهما كما سبق.

الوجه الثالث: حُكْمُ الأصلِ الثابت «بمطلق النصِّ» راجحٌ على حكم الأصلِ «الثابت بالقياس»، كما يُقدم مطلقُ النص على القياس، والمرادُ بمطلق النص أنَّه سواء كان تواتراً أو آحاداً، صحيحاً أو حسناً مما ساغ العَمَلُ بهِ شرعاً.

الوجه الرابع: الحكم «المقيس على أصول أكثر» راجح «على غيره»، أي: إذا تعددت الأصول في أحد القياسين وليس في القياس الآخر إلا أصلٌ واحد، مثل أن أمكن قياسُ الفرع بجامع على أصولٍ كثيرة؛ وأمكن قياسُه بجامع آخرَ على أصلٍ واحد أو أصول[3] أقلَّ من أصولِ القياس الأول؛ قُدِّمَ القياسُ على الأصول الكثيرة لأنَّ كثرتَها شواهِدُ للفرع بالصحة، وما كثرت شواهدُه كان الظنُّ بصحته أغلبَ، كما يرجح أَحَدُ الخبرين بكثرة الرُّواةِ. وهذا معنى قوله: «لِحصول غلبة الظن بكثرة الأصول، كالشهادة». يعني على قول مَنْ يُرَجِّحُ إحدى البيِّنَتين بكثرة العدد، «خلافاً للجُوَيني» حيث حكي عنه، أن أَحَدَ القياسين لا يُرجح بكثرة الأصول.

---

(١) في (آ): السنة.

(٢) في (ب): والسنة المتواترة.

(٣) في (آ): وأصول.

الوجهُ الخامِسُ: «القياسُ[1] على» أصلٍ «لم يُخص» راجحٌ على أصلٍ مخصوص، كما يُرجَّحُ العام الباقي على عمومه على العامِ المخصوص.

وبالجملة: حكم أصلِ القياس حُكْمُ مستنده الذي ثبت به، فما قدّمَ من المستندات، قدم ما ثبت به مِن أصولِ الأقيسة.

(١) ساقطة من (آ).

وأمّا الثاني: فتُقدَّمُ العلّةُ المجمَعُ عليها على غيرِها، والمنصوصة، على المُستَنْبَطَة، والثابتة عِلّيَّتُها تواتراً على الثابتةِ عِليتُها آحاداً، والمناسبة على غيرِها، لاختصاصِها بزيادَةِ القَبولِ في العُقولِ، والناقلة على المقررة، والحاظِرة على المُبيحَة، ومُسقِطةُ الحدِّ وموجبةُ العِتقِ والأخفّ حكماً على خلافٍ فيه، كالخبرِ، والوَصْفِيَّةُ للاتِّفاقِ عليها على الاسميَّةِ، والمردودَةُ إلى أصلٍ قاسَ الشارعُ عليه على غيرِها، كقياسِ الحَجِّ على الدَّينِ، والقُبلَة على المَضْمَضَة، والمطَّرِدة على غيرِها إن قيل بصحَّتِها، والمنعكسة على غيرِها إن اشترط العكس، إذِ انتفاءُ الحكم عند انتفائِها يَدُلُّ على زيادة اختصاصِها بالتَّأثيرِ، فتصيرُ كالحَدِّ مع المحدُودِ والعقليّة مع المعلُولِ.

* * *

ترجيح القياس من جهة علته

«وأما الثَّاني»: يعني ترجيح القياس مِن جِهة علته فمن وجوه:

الأوَّل: ترجح[1] «العلة المجمع عليها على غير» المجمع عليها، أي: إذا ظهر في الأصل الواحِدِ وصفانِ مناسبان، وقد أجمع على التعليل بأحدهما، واختلف في التعليل بالآخر، فالتعليلُ بالوصف المجمع عليه راجحٌ لِقوة مستندها، وهو الإجماعُ، وهو كما لو اختلف أَهْلُ العصر الأوَّلِ على قولين؛ وأجمع أَهْلُ العصر الثاني على أحدهما؛ تعيَّن ولم يجز الأخذُ بغيره.

الوجه الثاني: ترجح[1] العِلَّة «المنصوصة على المستنبطة» أي: التي[2] تَثْبُتُ عِلَّتُها[3] بالنصِّ على التي[2] ثبتت عِلّتها[3] بالاستنباطِ، لأنَّ نَصَّ الشارع أولى من اجتهادِ المجتهد، لِعصمة النصِّ دونه.

---

(١) في (آ): ترجيح.

(٢) في (آ): «الذي»، وهو خطأ.

(٣) في (آ): عليتها.

الوجهُ الثالث: ترجح[1] العِلَّة التي ثبتت علتها[2] بالتواتُر على التي[3] ثبتت علتها[2] بالآحادِ لِقوة التواتر كما في الأخبار.

الوجه الرابعُ: ترجح[1] العِلَّة المناسبة على غير [4]المناسبة، وكذلك التي هي أكثرُ مناسبة على غيرها[4] لاختصاصِ المناسبة «بزيادةِ القبول في العقول»، أي: لأن العقولَ أسرعُ انقياداً، وأشَدُّ قبولاً للعلة المناسبة، والتي هي أَكْثَرُ مناسبة.

قلتُ: وهذا يجبُ أن يكونَ في المنصوصتين أو المستنبطتين، أما إن كانت إحداهما منصوصة، فهي الراجحة، سواء كانت مناسبةً، أو أَشَدَّ مناسبة أو لا، لِعصمة النصِّ، كما لو اجتمع نصٌّ وقياسٌ، كان النَّصُّ مقدماً.

الوجه الخامسُ: ترجح[1] العِلَّة «الناقِلة» عن حكم الأصلِ «على» العِلة «المقررة» عليه، كما سبق في الخبر الناقل مع المقرر.

الوجه السادسُ: ترجح[1] العِلة «الحاظرة على المبيحة»، أي: التي توجب الحظرَ على التي تُوجب الإباحة.

الوجه السابع: ترجح[1] «مُسقِطَة الحد» على موجبته[5]، «وموجبة العتق» على نافيته، والتي هي أخفُّ حكماً على التي أثقلُ حكماً، «على خلافٍ» في ذلك كُلِّه، كما سبق في نظيره من الأخبار، لأنَّ العلل مستفادة مِن النصوص فتتبعها في الخلاف والوِفاق في ذلك ونحوه. وهٰذا كُلُّه في المنصوصتين والمستنبطتين، أما في المنصوصة والمستنبطة، فالمنصوصةُ واجبةُ التقديم بِكُلِّ حالٍ، لما سبق في المناسبة مع غيرها.

---

(١) في (آ): ترجيح.

(٢) في (آ): عليتها.

(٣) في (آ): «الذي»، وهو خطأ.

(٤ ـ ٤) ساقط من (آ).

(٥) في (ب): موجبه.

الوجه الثامنُ: تُقدم[1] العِلَّة «الوصفية للاتفاق عليها على الاسمية»، أي: العِلة التي هي وَصْف، ترجّح على التي هي اسمٌ، لأنَّ التعليلَ بالأوصاف متفق عليه، بخلافِ التعليلِ بالأسماءِ، كما سبق، ولأنَّه أكثرُ فائدةً، كتعليل الربا في البُرِّ بكونه مكيلاً أو مطعوماً يُقَدَّمُ على التعليل بكونه بُراً، وفي الذهب بِكونِه موزوناً يُقَدَّمُ على التعليل بكونه ذهباً، وربما نَزَعَ هٰذا إلى تعدي العِلَّةِ وقصورها.

الوجهُ التَّاسِعُ: العِلَّة «المردودة إلى أصلٍ قاس الشارعُ عليه» راجحة «على غيرها»، كقياسِ النبيِّ ﷺ الحَجَّ على دينِ الآدمي في حديث الخَثْعمية[2]، «والقُبلة على المضمضة» في حديثِ عمر[3].

فلو قال قائل: الحجُّ على المغصوب لا يُجزِئُ بالقياس على الصلاة، والقبلة تُفَطِّرُ الصائم، لأنَّها نَوْعُ استمتاع بالقياسِ على الوطء؛ لَقُلْنَا: القياسُ على ما قاس عليه الشارعُ أولى، لأنه أعلمُ بالأحكام[4] ومصالحها ومفاسدِها، ويصيرُ القياسُ المعارض لقياس الشارع، كالقياسِ المعارض لِنصه، بل هُوَ معارض لِنصه حقيقة، لأنَّه نصَّ على الحكم، ثم أوضحه بالقياس على أصلٍ واضح، لأنَّه قال للخثعمية: حُجِّي عَنْ أبيك، وكأنه قال لعمر: لا تُفْطِرُ بالقُبلة كما لا تُفْطِرُ إذا تمضمضتَ.

الوجه العاشر: العِلَّةُ «المُطَّرِدَةُ» تُرَجَّحُ «على» غير المطردة «إن قيل بصحتها»، يعني بصحة غيرِ المطردة.

وتحقيقُ هٰذا أن غيرَ المُطَّردة وهي المُنْتَقِضة بصورة فأكثر إن لم نقل بصحتها لم تُعارض المطرِدَة حتى تحتاجَ إلى الترجيح، وتكونُ كالخبر الضعيف

---

(1) في (آ): تقديم.

(2) تقدم تخريجه في ١/٣٧٤.

(3) تقدم تخريجه في ٢/٦٨٢.

(4) في (ب): بأحكامه.

مع الصحيح، وإن قلنا بصحتها، فاجتمعت هي والمطردة، فالمطَّردة راجحة، لأنَّ ظَنَّ العِلِّيَّةِ فيها أغلبُ، ولأنَّها متفق عليها، والمنتقضة مختلَفٌ فيها، فهما كالعامَّين إذا خُصَّ أَحَدُهُما دون الآخر كان الباقي على عمومه راجحاً.

الوجهُ الحادِي عشر: العِلَّـةُ «المنعكسة» راجحةٌ على غيرِ المنعكِسَةِ «إن اشترط العكس»، يعني في العِلل: قد سبق أن اطِّرَادَ العِلَّةِ هو وجودُ الحكم بوجودها حيث وُجِدَتْ، وانعكاسُها هو انتفاءُ الحكم لانتفائها، وسَبَقَ أيضاً أن انعكاسَ العِلَّةِ هل هو شَرْطٌ في صحتها أم لا؟ فإن لم يشترط العَكْسُ لم ترجح المنعكسة على غيرِ المنعكسة، لأنَّ المشترك بينَهما في شرطِ الصحة هو الاطِّرَادُ وهو موجودٌ، والانعكاسُ غَيْرُ مشترط، فوجودُه كالعَدَمِ، وهو كالإخوة من الأُمِّ مع الإخوة مِن الأب في ولاية النِّكاحِ، وإن اشترطنا[1] انعكاسَ العِلَّة رجحت المنعكسة على غيرها، لأنَّ «انتفاءَ الحكم عند انتفائها يَدُلُّ على زيادةِ اختصاصها بالتأثير، فتصيرُ كالحدِّ مع المحدود» يُقَدَّمُ المنعكس فيه على غيره، وكالعِلَّةِ «العقلية مع المعلول»، كالتسويد مع الاسوداد، فكانت المُشبهة[2] لها مِن العلل الشرعية أولى، وصارَ انعكاسُها على هٰذا كإخوة الأُمِّ مع إخوة الأب في باب الميراثِ، يرجح بها دلالته[3] على أخصيَّةِ القَرابة. ٢٨٠

---

(١) في (آ): شرطنا.

(٢) في (آ): الشبهة.

(٣) في (ب): «لدلالتها»، وفي هامش (آ): دلالتها.

المتعدِّية والقاصرة إن قيل بصحَّتِها، سيّان حكماً، لقيامِ الدليـل على صحتها.

وقيل: تُقدَّمُ القاصرةُ لمطابَقتِها النصَّ في مَوردِها، وأمن صاحبها من الخطَأ.

وقيل: المتعدِّيـةُ، لكثرة فـوائِدِهـا، فعَلى هذا تُرجَّح الأكثر فروعاً على الأقلِّ، ومنه تَرجيحُ ذاتِ الوَصْفِ لكثرة فُروعِها على ذاتِ الوَصْفَيْنِ.

ورُدَّ بأنَّ ذات الوصفينِ قد تكونُ أكثر فُروعاً، ولا مدخل للكلامِ في القاصِرَةِ والمتعدِّيةِ في ترجيحِ الأَقيسةِ، وإنما فائِدَتُه إمكانُ القياسِ بتقديرِ تقديمِ المتعدِّيةِ كالوَزْنِ في النَّقدين، وعَدمِهِ بتقدير تقديم القاصرةِ كالثمنية فيهما، إذِ القاصرُ لا يَتعدَّى مَحلَّه ليُقاسَ عليه، ويُقدَّمُ الحكمُ الشرعيُّ واليَقينيُّ على الوَصفِ الحِسِّي، والإثباتيّ عندَ قومٍ.

وقيلَ: الحقُّ التسويةُ، إذ بعدَ قيامِ دَليلِ العِليَّة لا يَختلفُ الظنُّ بشيءٍ من ذلـك، والمؤثِّر على المـلائم، والملائم على الغـريب، والمناسب على الشبهي.

* * *

الوجه الثاني عشر: قال: «المتعدِّيةُ والقَاصِرَةُ إن قيل بصحتها[1] سِيَّان حكماً»، إلى آخره.

اعلم أن العِلَّةَ القاصِرَةقد سبق الخلافُ فيها هل هي عِلَّةٌ صحيحةٌ في نفسها أم لا؟ فإن قُلنا: ليست صحيحةً لم تُعارض المتعدية، فلا ترجيحَ كغيرِ المطردة مع المطردة، وإن قلنا: هي صحيحةٌ، فاجتمعت مع المتعدية ففيه أقوال:

(١) في البلبل المطبوع: بصحتهما.

أَحَدُهَا: أنهما[1] سواء في الحكم لا رُجحان لإحداهما على الأخرى «لِقيام الدليلِ على صحتها» كما تَقَدَّمَ في موضعه.

الثاني: أن القَاصِرَةَ أرجحُ، فتقدم لوجهين:

أحدهما: أنَّها مُطابقة للنص في موردها، أي: لم يُجاوز تأثيرُها مَوْضِعَ النص، بخلاف المتعدية، فإنها لم تُطابِقِ النَّصَّ، بل زادت عليه، وما طابق النَّصَّ كان أولى.

الوجهُ الثاني: «أَمْنُ صاحبها» - أي المعلّل بها - «من الخطأ»، لأنَّه لا يحتاج إلى التعليل بها في غيرِ محل النصِّ كالمتعدية، فربما أخطأ[2] بالوقُوع في بعض مثاراتِ الغَلط[3] في القياسِ، وما أُمن فيه من الخطأ أولى مما كان عُرْضَةً له.

القولُ الثالث: أن «المتعديةَ» أرجَحُ، فَتُقَدَّمُ «لِكثرة فوائدها»، كالتعليلِ في الذهب والفضة بالوزنِ، فيتعدى الحُكْمُ إلى كل موزون، كالحديدِ والنحاس والصُّفْرِ ونحوه، بخلاف التعليلِ بالثّمنيةِ أو النقدية، فلا تتعداهما، فكانَ التعليلُ بالوزن الذي هو وصفٌ مُتعدٍّ لمحل النقدين إلى غيرهما أكثر فائدةً من الثمنية القاصِرَةِ عليهما لا تجاوزهما. «فعلى هٰذا» - أي: فعلى القولِ بترجيح المتعدية - تُرَجَّحُ العِلَّة التي هي[4] أكثرُ فروعاً على التي هي أَقَلُّ فروعاً.

مثالُه: لو قدَّرنا أن المكيلاتِ[5] أكثرُ؛ عللنا في البُرِّ بالكيل، لأن عِلَّة الكيلِ حينئذ تكون أكثرَ فروعاً. ولو قدرنا[6] أن المطعوماتِ أكثرُ؛ عللنا فيه

(١) في (آ): أنه.

(٢) في (آ): وأخطأه.

(٣) في (هـ): الخطأ.

(٤) ساقطة من (آ).

(٥) ساقطة من (ب).

(٦) تحرفت في (ب) إلى: ولقد رنا.

بالطعم، لأنَّه حينئذ يكونُ أكثر فروعاً. وحينئذ يصيرُ الأقلُّ فروعاً بالإضافة إلى الأكثر فروعاً كالقاصِرَةِ بالإضافة إلى المتعدية، ويخرج فيهما بالتفريع العام الأقوالُ الثلاثة.

قوله: «ومنه» ـ أي: وَمِن الترجيح بكثرة الفروع ـ «ترجيحُ» العِلَّةِ «ذات الوصفِ» الواحدِ «على ذات الوصفين» فصاعداً، لأنَّ ذاتَ الوصف الواحد أكثرُ فروعاً، لأن ثبوتَ الحكم بها متوقف[1] على وصف واحدٍ، وما توقَّفَ على وصفٍ[2] واحد، كان أكثرَ فروعاً مما توقَّفَ على وصفين فأكثر، وصارَ هٰذا كالطلاق والعِتق المعلَّق على شروط. وكذلك الأحكامُ التي تثبت بشاهد أقربُ وقوعاً مما تثبت[3] بشاهِدَيْن، وما يَثبت[3] بشاهدين أقربُ وقوعاً مما يثبت بأربعة، فالموقوفُ على الأقلِّ أكثرُ، وعلى الأكثرِ أقل، ولهٰذا كان الزيادةُ في الحد نقصاً في المحدود، والنقصُ في الحد زيادةً في المحدود، فالحيوانُ المشاء أكثرُ من الإنسان، والحيوانُ الكاتب بالفعل أقلُّ مِن الإنسان.

قوله: «وردَّ»، أي: وردَّ ترجيحُ ذاتِ الوصف «بأن ذاتَ الوصفين قد تكونُ أكثر فروعاً».

قلت: وهذا لا يُتَصَوَّرُ إلا بحسب كثرة موارد[2] فروعِ ذاتِ الوصفين، وقِلَّةِ موارد[4] فروعِ ذاتِ الوَصْفِ على سبيلِ الاتفاق. مثل أن نعلّل الربا في البُرِّ بالكيل وحدَه، ويُعلل غيرنا بالكيل مع الطعم، ويتفق أنَّ المكيلات المطعومةَ أكثرُ مِن المكيلات غيرِ المطعومة. فحينئذ تكونُ فروع ذات الوصفين أكثرُ من فروعِ ذات الوصفِ الواحدِ، وإلا فمتى فرضنا اتفاقَ مواردِ فروعهما في القِلَّةِ والكثرَة، كانت فروعُ ذاتِ الوصف الواحِدِ أكثرَ بالضرورة لما حققناه.

---

(١) ساقطة من (آ).
(٢) في (آ): أصل.
(٣) في (آ): ثبت.
(٤) في (ب): مواد.

مثل أن فرضنا أصنافَ المكيل[1] مع المجرَّدِ عشرين، وأصناف المكيل[1] مع المطعوم عشرين أيضاً، فإن عِلَّةَ الكيل تجري في الأربعين صنفاً، وعِلَّةَ الكيل مع الطعم لا تجري إلا في أصنافها العشرين التي وُجدت فيها، والله تعالى اعلمُ بالصواب.

قوله: «ولا مدخلَ للكلام في القاصِرَةِ والمتعدية في ترجيحِ الأقيسة، وإنما فائدتُه إمكانُ القياس بتقديرِ تقديمِ المتعدية، كالوزنِ في النقدين[2] وعدمه بتقدير تقديم القاصِرَةِ، كالثمنية فيهما، إذِ القَاصِرُ[3] لا يتعدَّى محلَّه لِيُقَاسَ عليه».

قلتُ: معنى هٰذا: أن الكلامَ في ترجيح العِلَّةِ المتعدية على القاصِرَةِ أو بالعكس، لا مَدْخَلَ له في ترجيحِ الأقيسة، أي: لا ينبني عليه ترجيحُ قياس إحدى هاتين العِلَّتين على الأُخرى، لأنَّ القاصِرَةَ لا تتعدى محلَّها لِيُقَاسَ عليه غيرُه، وإنما فائدةُ الكلام في ترجيحِ القاصِرَةِ والمتعديَةِ إمكانُ القياسِ إن قدمنا المتعديةَ، وعَدَمُ إمكانِه إن قدمنا القاصِرَةَ.

مثاله: أنه لما تعارَض في النقدين الوَزْنُ والثمنية، فإن عَلَّلْنا بالوزن أمكن القياسُ لِتعدي الوزنِ محل النقدية إلى الرصاص والنُّحاس[4] ونحوه. فنقولُ: يَحرم[5] التفاضُلِ في ذٰلك بالقياس بجامع الوزن. وإن عللنا بالثمنيةِ أو النقدية لا يُمكن القياسُ، لأنَّ تلكَ العِلَّةَ لا توجَدُ في غيرهما لِيقاسَ عليهما.

وهٰذا الكلامُ خرج مخرَجَ جوابِ سؤال مقدَّرٍ، وهـو أن يُقَالَ: العلةُ القاصِرَة لا يُمكن القياسُ عليها، فالكلامُ في التـرجيح بينَهـا وبَيْنَ العِلة

---

(١) في (آ): الكيل.

(٢) في البلبل المطبوع: التقدير.

(٣) تحرفت في (ب) إلى: القاصرة.

(٤) ساقطة من (هـ).

(٥) في (آ) و(ب): تحريم.

المتعدية[1] لا يتعلَّقُ بترجيح الأقيسةِ، إذ الترجيحُ إنما يكونُ مِن موجودين، والقياسُ على القاصِرَةِ غيرُ موجودٍ ولا ممكن، فَكَيْفَ يَصِحُّ الترجيحُ بينه وبَيْنَ القياسِ على العِلَّةِ المتعدِّية؟

فكانَ الجوابُ عن ذلك بما ذكرنا، وهو أنَّه ليس فائدة ذلك ترجيحَ أحدِ القياسين على الآخر لما ذكرتم، بل فائدتُه أنا إن رجحنا المتعديةَ، أمكن القياسُ، وإلا فلا.

قوله: «ويُقدم الحُكْمُ الشرعيُّ[2] واليقينيُّ على الوصف الحِسِّي والإثباتي عِنْدَ قوم، وقيل: الحق التسوية».

أي: إذا تعارضَ قياسان والجامِعُ في أحدهما حُكْمٌ شرعي، وفي الآخر وَصْفٌ حِسِّي، أو الجامعُ في أحدهما حُكْمٌ سَلبي، وفي الآخر حُكْمٌ إثباتي، فالحكمُ الشرعي مُقَدَّمٌ على الوصف الحِسي، لأنَّ القياسَ طريقٌ شرعي لا حِسِّي، فكانَ الاعتمادُ فيه على الأحكام الشرعية أولى مِن الاعتماد على الأوصاف الحِسِّيَّةِ، وكذلك الحكم السَّلْبِيُّ مُقَدَّمٌ على الثبوتي، لأنَّه أوفقُ للأصل، إذ الأصلُ عَدَمُ الأشياءِ كلها. هٰذا عندَ بعضِ الأصوليين.

وقال آخرون: الحقُّ أنَّهما سواء. يعني الحكمَ الشرعيَّ مع الوصفِ الحِسِّيِّ، والحكم السلبي مع الإثباتي، لأنَّ الدليل لما قام على عِلِّيَّةِ كل واحد مِن الأمرين، ثبتت عِلِّيَّتُه، والظنُّ لا يتفاوتُ بشيء مما ذكرنا، فاستويا لِعدم ما يَصْلُحُ مُرجحاً[3]، وأبو الخطاب يُرجِّح العِلَّة الحكمية، والقاضي يرجح الحِسِّية.

قوله: «والمؤثر»، أي: ويُرجح «المؤثر على الملائم، والملائم على الغريب».

---

(١) في (آ): القاصرة.

(٢) في البلبل المطبوع: الحكم الشرعي على اللغوي.

(٣) في (آ): ترجيحاً.

قلتُ: لأنَّ قُوَّتَها في أنفسها على هٰذا الترتيب. وقد سبق حقائقها وأحكامها وصفاتها ومراتبها في القسم الثالث مِن أقسام طريقِ إثبات العِلَّةِ عند ذكر أقسامِ المناسب.

قوله: «والمناسب»، أي: ويُقدم «المناسِبُ على الشَّبهي». يعني إذا دارت عِلَّةُ القياسِ بين وصفٍ مناسب وشبهي؛ قُدِّمَ المناسبُ، لأنه متفق عليه، والمصلحة فيه ظاهرة، بخلافِ الشبهي فيهما.

وتفاصيلُ التَّرجيحِ كثيرةٌ، فالضابطُ فيه: أنه متى اقْتَرَنَ بأحدِ الطَّرفيْن أمرٌ نقليٌّ، أَوِ اصطلاحيٌّ، عامٌّ أو خاصٌّ، أو قرينةٌ عقليَّةٌ، أو لَفظيَّةٌ، أو حاليَّةٌ، وأفادَ ذلك زيادة ظنٍّ، رَجَحَ به.

وقد حَصَلَ بهذا بيانُ الرُّجحانِ من جهة القَرائن؛ وَوَجْهُ الرجحانِ في أكثرِ هذه التَّرجيحاتِ ظاهرٌ، فَلِهٰذا أَهْمَلْنَا ذِكْرَهُ اخْتصاراً، والله تعالى أعلَمُ.

* * *

قوله: «وتَفاصيل الترجيح كثيرة».

اعلم أن الترجيحات التي ذكرتها في «المختصر» هي أكثرُ من ترجيحات «الروضة» نقلتُها مِن «الحاصل» و«جدل ابن المني»، وغيرهما، ومع ذلك، فَثَمَّ تراجيحُ كثيرةٌ لم نذكرها ذُكِرَتْ في كتب الأُصوليين، وذلك، لأن مَثاراتِ الظنون التي يَحْصُلُ بها الرجحانُ والترجيحُ كثيرة جداً، فحصرُها يَبعد.

وحيث الأمرُ كذلك؛ «فالضابِطُ»، والقاعدة الكلية في الترجيح: «أنه متى اقترن بأحد الطرفين» يعني الدليلين المتعارضين «أَمْرٌ نَقلي»، كآيةٍ، أو خبر، «أو اصطلاحيٌّ» كعُرْفٍ، أو عادة؛ عاماً كان ذلك الأمرُ أو خاصاً، «أو قرينةٌ عقليةٌ، أو لفظيةٌ، أو حالِيَّة، وأفاد ذلك زيادَة ظَنٍّ؛ رجح به» لما ذكرنا من أنَّ رجحان الدليلِ هو الزيادةُ في قوته، وظن إفادته المدلول، وذلك أَمْرٌ حقيقي لا يختلِفُ في نفسه، وإن اختلفت مدارِكُه. ٢٨١

الترجيح بالقرائن

قوله: «وقد حصل بهٰذا بيانُ الرجحان من جهة القرائن». هذا اعتذارٌ عن ترك التصريح بالقسم الثالث من أقسام الترجيح القيـاسي، وهو الـترجيحُ بالقرائنِ، لأنَّا كنا ذكرنا أن الترجيحَ القياسِيَّ: إما مِن جهة أصلِ القياس، أو عِلته، أو قرينة عاضِدَةٍ له، وذكرنا القسمين الأوَّلين، وهما الترجيحُ من جهة الأصْلِ والعلَّة، وبقي الترجيحُ مِن جهة القَرينة لم يُصرح بذكره تفصيلاً

كالقِسمين قبلَه، لكنا أَدْرجناه[1] إجمالاً في القاعِدَةِ الكُلِّيَّةِ المذكورةِ للترجيح بقولنا: «أو قرينة عقلية، أو لفظية، أو حالية».

قوله: «ووجهُ الرُّجحان في أكثر هذه الترجيحات ظاهرٌ[2]، فلهذا أهملنا ذكرَه اختصاراً».

يعني أن الترجيحاتِ المذكورة في «المختصر» وقع أكثرُها غَيْرَ موجه[3]، أي: لم يذكر وَجْهُ الترجيح فيه، وذلك لوجهين:

أَحَدُهُما: طلباً للاختصار، إذ العادةُ في المختصرات ذكر الأحكام وترك التوجيهات، وإلا لم يكن اختصاراً.

الثاني: أن وجهَ تلك الترجيحات بيِّن، فلم نر الإطالةَ بذكره.

فإن قيل: فيلزمُكُم على هٰذا أن يكونَ توجيهكم لذلك[4] في الشَّرْحِ بتبيين البَيِّن، وإيضاحِ الواضح، وذلك تحصيلُ الحاصل.

قلنا: لا يَلْزَمُ ذلك، لأنا قد ذكرنا في باب المجمل والمبين أن البيانَ له مراتب، بَعْضُهَا أعلى[5] مِن بعض. فرتبة بيانِ الترجيحات المذكورة في الشرح أعلى من رُتبة بيانها على المختصر على حسب[6] تفاوت البَسْطِ في الشروحات[7] بالنسبة إلى اختصارِ المشروحات[8].

وجوه أخرى للترجيح

وقد نَجَزَ الكلامُ في «المختصر»، فلنسرد الآن وجوهاً من الترجيحاتِ ذُكِرَتْ في كتب الأصول تكملةً لما في «المختصر». وربما وقع تَكْرَارٌ بَيْنَ ما

(١) في (آ) و(ب): إذ رجحناه.
(٢) في البلبل المطبوع: بيّن.
(٣) في (ب): موجبه.
(٤) ساقطة من (هـ).
(٥) في (ب) و(هـ): أجلى.
(٦) ساقطة من (ب).
(٧) تحرفت في (آ) و(ب) إلى: السرحات.
(٨) تحرفت في (آ) و(ب) إلى: المسرحات.

نَذْكُرُه وما في «المختصر» فليغتفر ذلك، وذلك قسمان:

من الترجيح العائد إلى الراوي

أَحَدُهُما: عَرِيٌّ عن الأمثلة، فمن الترجيح العائِدِ إلى الراوي: أن يكونَ أذكر للرواية، أو قد عَمِلَ بما روى، أو يكون أقربَ إلى المروي عنه حالَ سماعه، أو يكون أعلَمَ بالعربية، أو أَفْطَنَ، أو أذكى، أو أشهر في النَّسَب لا لبس في اسمِه، أو تكون روايته عن حفظٍ لا عن كتاب، ويحتمل ترجيحُ الكتاب هاهنا، لأنه أوثقُ وأضبط.

ولهذا كان الإمامُ أحمد ـ رضي الله عنه ـ لا يروي إلا عن كتابٍ مع حفظه لما يرويه، وأوصى بذلك أصحابَه، كيحيى بنِ معين ونحوه. أو يكون تحمله للرواية في حال بلوغه، بخلاف[1] مَنْ تحمَّل الروايةَ صغيراً، وتُقدم روايةُ من لم يَخْتَلِطْ عقلُه في وقتٍ على غيره[1].

وحكى القرافيُّ تقديمَ رواية المدني على غيره، وهو نازِعٌ إلى مسألة إجماعِ المدينة، وهو متجه.

ومن الترجيح العائد إلى تزكية الراوي: أن يكون المزكّي لأحد الراويين أكثر، أو يكون تزكيته بصريح القولِ، وتزكية الآخر بالرواية عنه، أو العمل بروايته، أو الحكم بشهادته، فالأوَّل أولى.

من الترجيح العائد إلى الرواية

وَمِن العائدِ إلى نفس الرواية: أن يكونَ أَحَد الخبـرين من مراسيـل التابعين، والآخر من مراسيل مَنْ دونهم، أو يكون أَحَدُهُما مصرّحاً فيه بلفظ: «حدثنا»، أو «سمعت فلاناً يقول»، والآخر مُعَنعناً، لوقوع التدليس في العَنْعَنة كما سبق، أو يكون أحدُهما مُعنعناً والآخَرُ مُعَلَّقاً، أو مكتفى فيه بالشُّهْرَةِ، فالمُعَنْعَنُ راجح، لأنه وإن احتمل الإرسالَ، فالظاهر الاتصال، وهو أحسنُ حالاً مما لا سند له بِكُلِّ حال، أو يكون أحدهما معزواً إلى كتابٍ مشهورٍ

(١) ساقطة من (آ).

بالصحة، والآخر إلى كتاب ليس كذلك، أو يكون راوي[1] أحدِ الخبرين سماعاً من لفظ الشيخ [2]بقراءته والآخر بالقراءة على الشيخ[2]، أو إجازة، أو مناولةً منه، أو وِجادةً، فالأوَّلُ أرجحُ، أو يكون أَحَدُ الخبريْنِ أعلى إسناداً مِن الآخر، فيكون أرجحَ لِقلة مَظَانِّ الغَلَطِ فيه، أو تكون روايةُ أحدهما باللفظ، والآخر بالمعنى، أو أحدُهما سماعاً من غير حجاب، كَرِواية القاسم بن مُحمد، وعُروة، وعَمرة عن عائشة -رضي الله عنها- لأنَّهم محارِمُها، والآخر[3] مِن وراء حجاب، كَرِواية رجال كثيرين عنها، لكونهم أجانبَ، فالأول أولى فيهما[4].

من الترجيح العائد إلى المروي

ومن العائدِ إلى المروي: أن يكونَ أَحَدُ الخبرين مسموعاً من النبيِّ ﷺ والآخر[3] عن كتاب، أو إقرار منه، أو أَحَدُ الخبرين قولٌ، والآخر فِعْلٌ، أو أحدُهما خَبَرُ واحِد فيما لا تَعُمُّ به البلوى، والآخرُ فيما تَعُمُّ به. فالأوَّل مقدم في الكل لِقوة السماع والقول على غيرهما، ووقوع الخلاف فيما تَعُمُّ به البلوى: هل يقبل فيه خَبَرُ الواحد أم لا؟، ويُقدم ما لم ينكره راوي الأصل على ما أنكره، وما أنكره إنكارَ نسيان على ما أنكره إنكارَ تكذيب.

من الترجيح العائد إلى المتن

ومن العائد إلى المتن: أن يكونَ أَحَدُهُما أمراً والآخر نهياً، فالنهي[5] راجحٌ، لأن محامله[6] أَقَلُّ، إذ هو متردد بَيْنَ التحريم والكراهة، والأمرُ متردد بين الوجوب والندبِ والإباحة وغيرهما مما ذكر في موضعه، ويُقدم الحاظر[7] على المبيح لذلك، ويُقدم ما مدلوله مُبَيَّن على ما مدلولُه مجمل باشتراك أو

---

(1) في (ب): راوية.

(2 - 2) ساقط من (آ).

(3) في (آ): والأخرى.

(4) في (آ): فالأولى أولى.

(5) في (ب): فالمنهي.

(6) في (آ و ب): محاله.

(7) تحرفت في (ب) إلى: الخبر.

غيره، وما مدلولُه حقيقي على ما مدلوله مجازي، والمتفق عليه في ذلك والأشهر فيه على غيره، وما استغنى عن إضمارٍ أو حذف على غيره، وما دَلَّ بالوضع اللغوي والشرعي جميعاً على ما دَلَّ بأحدهما، وما دَلَّ مِن وجهين فأكثر على ما دل مما دونَ ذلك، وما له مجاز واحد على ما له مجازَاتٌ[1]، وما لزمه إضمارٌ واحد على ما لزمه إضمارات[2]، وما أُكِّدَتْ دلالتُه على غيره، ودلالةُ المنطوق على المفهوم، ومفهومُ الموافقة على مفهومِ المخالفة، وما دَلَّ على عِلَّة حُكمِه[3] على ما لم يدل عليها، وما سِيق لبيان الحكم على ما لم يُسَق له، بل استُفِيدَ من سياق كلامِه، لجواز أن المتكلمَ لا يُريد ما في سِياق الكلام، وما فصَّل القصة[4] واستوفى حكايَتها على ما أجملَها، واقتصر على بعضها، لأنَّ التفصيلَ والاستيفاءَ يَدُلُّ على زيادةِ إحاطة بها، وما لا يشعر بنقصِ الصحابة رضي الله عنهم على غيره، كحديثِ القَهْقَهـة المتضمِّنِ الإخبار[5] بضَحِكِ الصحابة في صلاتهم مِن وقوع الضرير في البئر. والإنصاف أنَّ هٰذا ضعيف من الترجيح، لأنَّ الصحابة مع كمالهم قد وقع مِن بعضهم الزِّنى وشرب الخمر وهو أعظمُ من ذلك، لكن هذا على ضعفه[6] محيل للرجحان. وما تضمَّن ذِكْرُ سببِ الحكم على غيره، لأن الأسبابَ يُستعان بها على معرفة الأحكام، ولهذا رجعنا في الأيمان إلى أسبابِها وما هَيَّجها، والأفصحُ لفظاً على غيره.

من ترجيح الأقيسة

ومن ترجيحِ الأقيسة مما يعودُ إلى أصلِ القياس[7]: أن يكونَ أَحَدُ

(١) في (آ) و (ب): مجازان.
(٢) في (آ) و (ب): إضماران.
(٣) في (ا) و(ب): حكمته.
(٤) في (ب) و(هـ): القضية.
(٥) في (آ): للإخبار.
(٦) ساقطة من (آ).
(٧) في (هـ): مما يعود إلى حكم الأصل.

القياسَيْنِ واجبَ التعليل، أو متفقاً على تعليله، أو هو غَيْرُ معدولٍ به عن سَنَن القياس، فَيُقَدَّمُ على غيره. ومما يَعُودُ إلى عِلَّةِ حُكْم الأصل: أن يكونَ عِلَّة[1] أحد القياسين وصفاً حقيقياً والأخرى[2] حكماً شرعياً، فَيُقَدَّمُ الأول، وهٰذا قد سبق الخلافُ فيه بين القاضي وأبي الخطاب. ويُقَدَّمُ الوصفُ الوجودي على العدمي، وقد سبق الخلافُ فيه أيضاً، وما لا ترجع على أصلها بالإبطال على غيرها، كما يقول الحنفيُّ في قوله عليه السَّلامُ: «في خَمسٍ من الإبل شاةٌ»[3]: المعقول من هٰذا إيجابُ مالية الشاة لإغناء الفُقراء[4]، فَتُجزىء قيمتُها، لأن عِلَّة[5] المالية المستنبطة من النص المذكور، عادت عليه[6] بالإبطالِ، فتُقدم عليها العِلَّةُ الأخرى، وهي قصدُ الشارع التشريكَ بين الأغنياءِ والفقراء في جنس المالِ، لأنَّها تقرر أصلَها ولا تُبطِلُه.

قلتُ: وهٰذا ضعيف، لأن ما ذكره الحنفية مِن باب تنقيحِ المناطِ، وهو مَحَلُّ اجتهاد. وأحسب أن خصومَهم تمحَّلُوا لهٰذا الوجه من الترجيح حتَّى يُبطلوا به تأويلَهم. ومذهَبُهُم في دفعِ القيمةِ في الزكاة قويٌّ جداً.

ويقدمُ المناسب الضروريُّ على غيره، والحاجِيُّ على التحسيني، وقياسُ العلَّة على قياس الدِّلالة، والدلالة على الشّبه، وما عِلته واحدة على ذي العِلتين للخلاف فيه كما سبق، والعلة العامة المصلحة على الخاص منها[7].

ومما يعودُ إلى الفرع: أن يكونَ أَحَدُ القياسين مشاركاً لأصلِه في عين الحكم، وعين العلة بخلاف الآخر، أو يكون وجودُ العِلَّة في أحدهما أظهرَ من ٢٨٢

---

(١) ساقطة من (هـ).

(٢) في (آ): والآخر.

(٣) تقدم تخريجه من حديث أبي بكر في ٥٦٩/٢.

(٤) في (آ) و(هـ): الفقير.

(٥) في (آ) و(هـ): علية.

(٦) في (آ) و(ب): إليه.

(٧) في (آ) و(ب): الخاصتها.

وجودها في الآخر، أو يكون النص قد دَلَّ على حكم أحدهما[1] إجمالاً لا تفصيلاً، بخلاف الآخر. هذا ما تيسَّر من وجوه الترجيح المكملة من القسم الأول منها.

القسم الثاني: ذِكْرُ جملة مِن الترجيحات بأمثلتها أو بعضها، ذكرها بعضُ الحنفية، وأحسبه الجصّاص[2] صاحب «الفصول» وفيه أبواب:

ترجيح النصوص بعضها على بعض

أحدها: في ترجيح النُّصوص بعضِها على بعض، فَمِنْ أمثلة ذلك: إذا تعارض نصَّان، فهما إمَّا عامان، أو خاصان، أو أحدهما عامٌّ والآخر خاص، أو كُلُّ واحد منهما عام من وجه خاص من وجه، فإن كانا عامَّيْن، فإن أمكن الجَمْعُ بينهما، تعيَّن احترازاً مِن تعطيلهما[3]، أو تعطيلِ أحدهما.

مثاله: قولُه عليه السَّلامُ: «خَيرُ الشُّهَدَاء مَن شَهِدَ قَبلَ أن يُسْتَشهَد»[4] مع ذَمِّه لمن شَهِدَ قبلَ أن يُسْتَشْهَدَ[5]، فَيُحمل الأوَّلُ على[6] ما إذا لم يعلم

---

(١) في (آ) و(ب): أحدها.

(٢) تحرفت في أصول النسخ إلى: «الخاصي». والجصاص: هو أحمد بن علي أبوبكر الرازي، إمام الحنفية في عصره، أخذ عن أبي سهل الزجاج عن أبي الحسن الكرخي، عن أبي سعيد البردعي عن موسى بن نصير الرازي عن محمد، واستقر التدريس له ببغداد، وانتهت الرحلة إليه، وله تصانيف منها: «أحكام القرآن» و«شرح مختصر الكرخي» وكتاب في أصول الفقه، وغيرها. توفي سنة ٣٧٠ هـ. انظر ترجمته في «الفوائد البهية» ص ٢٧ ـ ٢٨.

(٣) في (ب): تعطيلها.

(٤) أخرجه من حديث زيد بن خالد الجهني: مالك ٢/ ٧٢٠، وأحمد ٤/ ١١٥ و١١٦ و١١٧ و٥/ ١٩٣، ومسلم (١٧١٩)، وأبو داود (٣٥٩٦)، والترمذي (٢٢٩٥) و(٢٢٩٦) و(٢٢٩٧) والطبراني (٥١٨٢) و(٥١٨٣) و(٥١٨٤) و(٥١٨٥)، والبيهقي ١٠/ ١٥٩، والبغوي (٣/ ٢٥).

(٥) أخرجه من حديث عمران بن حصين: أحمد ٤/ ٤٢٦ و٤٢٧ و٤٣٦ و٤٤٠، والبخاري (٢٦٥١) و(٣٦٥٠) و(٦٤٢٨) و(٦٦٩٥)، ومسلم (٢٥٣٥)، والترمذي (٢٢٢٢) و(٢٣٠٣)، وأبو داود (٤٦٥٧)، والنسائي ٧/ ١٧ و١٨، والبيهقي ١٠/ ١٦٠ بلفظ: «خيركم قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم» ـ قال عمران: لا أدري أذكر النبي ﷺ بعدُ قرنين أو ثلاثة ـ قال النبي ﷺ: «إن بعدكم قوماً يخونون ولا يؤتمنون ويشهدون ولا يستشهدون وينذرون ولا يفون ويظهر فيهم السِّمَنُ».

وأخرجه من حديث ابن مسعود: أحمد ١/ ٤١٧ و٤٣٤، والبخاري (٢٦٥٢) و(٣٦٥١) و(٦٤٢٩) =

(٦) ساقطة من (ب).

صاحبُ الحقِّ أن له شاهداً حفظاً لِحق المسلم. والثاني: على ما إذا عَلِمَ، فإن شهادةَ الشاهد حينئذ تكونُ فضولاً.

وإن لم يمكن الجمعُ بينهما، أو كانا خاصَّيْن لا رُجحان لأحدهما على الآخر، توقَّفَ على المرجح الخَارجي، فإن لم يُوجد، وعُلِمَ التاريخُ، فالثاني ناسخ كما سبق، وإن لم يعلم، فهما كمُجْمَلٍ لا بيانَ له، وإن كان أحدُهما عاماً، والآخرُ خاصاً، حُمِلَ العامُّ على الخاص، كقوله عليه السَّلامُ: «في الرِّقة رُبعُ العُشر»[1] مع قوله: «لَيْسَ فيما دُون خَمس أواقٍ صَدَقَةٌ»[2] يخصُّ الأول بالثاني، ويصيرُ تقديره: في الرِّقَةِ في خمسِ أواقٍ فصاعداً رُبعُ العُشرِ، وإن كانَ كُلٌّ واحد منهما عاماً مِن وجه خاصاً من وجه، فإن ترجَّحَتْ حُجَّةُ خصوصِ أحدهما، خُصَّ به الآخر، وإلا وقف على المرجح.

ومثالُ ذلك: ما سبق من قوله عليه السَّلام: «من نامَ عن صلاةٍ أو نَسيها، فَلْيُصَلِّها إذا ذَكَرَهَا»[3] مع قوله: «لا صَلاةَ بَعْدَ الفَجْرِ»[4] ونحوه من الأوقات

= و(٦٦٥٨)، ومسلم (٢٥٣٣)، والترمذي (٣٨٥٨)، وابن ماجه (٢٣٦٢)، والبيهقي ١٠/١٥٩ - ١٦٠ بلفظ: «خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يجيء أقوام تسبق شهادة أحدهم يمينَه، ويمينُه شهادتَه».

وأخرجه من حديث أبي هريرة: أحمد ٢/٢٢٨ و٤١٠ و٤٧٩، ومسلم (٢٥٣٤).

وأخرجه من حديث عمر بن الخطاب: ابن ماجه (٢٣٦٣).

(١) قطعة من حديث مطول في الصدقات تقدم تخريجه من حديث أبي بكر في ٢/٥٦٩.

(٢) تقدم تخريجه في ٢/٥٥٨، من حديث أبي سعيد الخدري.

(٣) تقدم تخريجه ١/٤٥٤.

(٤) أخرجه من حديث أبي سعيد الخدري: أحمد ٣/٨ و٤٥ و٤٥-٤٦ و٥٩-٦٠ و٦٧ و٧١ و٩٥ و٩٦، والبخاري (٥٨٦) و(١١٩٧) و(١٨٦٤) و(١٩٩٢) و(١٩٩٥)، ومسلم (٨٢٧)، والنسائي ١/٢٧٧ و٢٧٨، والبيهقي ٢/٤٥٢.

وأخرجه من حديث عمر بن الخطاب: أحمد ١/١٨ و١٩ و٢٠-٢١ و٣٩ و٥٠ و٥١، والدارمي ١/٣٣٣، والبخاري (٥٨١)، ومسلم (٨٢٦)، وأبو داود (١٢٧٦) والترمذي (١٨٣)، والنسائي ١/٢٧٦-٢٧٧، والبيهقي ٢/٤٥١-٤٥٢.

وأخرجه من حديث أبي هريرة: مالك ١/٢٢١، وأحمد ٢/٤٦٢، والبخاري (٥٨٤) و(٥٨٨)، ومسلم (٨٢٥)، والنسائي ١/٢٧٦، والبيهقي ٢/٤٥٢. =

المنهي عنها، فالأوَّل عام في الوقت خاصٌّ في الصلاة الفائتة[1]، والثاني خاصٌّ في الوقت عامٌّ في الصلاة، فخصصنا الثاني لما عُرِفَ مِن شدة اهتمام الشرع بالمكتوبات، فصار كأنَّه قال: لا صلاةَ تطوّع بَعْدَ الفجر.

ومنها: إذا تعارضَ خاصّان وأَحَدُهُما[2] متقدم، رجح المتأخِّرُ عليه، لأنَّ بتقديرِ ترجيحِ المتقدم يَتَعَطَّلُ المتأخر بالكُلِّيةِ، وبتقديرِ ترجيح المتأخِّرِ إنما يلزم تخصيصُ المتقدم ببعضِ الأزمانِ، وهو أولى مِن التعطيل بالكلية.

قلت: وهٰذا إنما يَصِحُّ إذا كان المتقدِّمُ قد عمل به في وقتٍ ما، وإلا لزم مِن ترجيح أيِّهما كان تعطيلُ الآخر.

ومنها: إذا تعارض نَصَّانِ، وأحدهما يُعرِّف الحكم ـ موضوع لتعريفه ـ، والثاني يَنفي الحُكم بإضمار شيء، أو بتقييد مُطلق، فالأوَّلُ راجح.

قلتُ: حاصِلُ هٰذا يَرْجِعُ إلى ترجيح مَا دَلَّ بنفسه على ما افتقر إلى إضمارٍ أو تقييدٍ، لكن عبارتُه منحرفة عن إفادة ذلك إفادةً تامة. ثم مَثَّلَهُ بقوله عليه السَّلامُ: «لا يَقبل اللهُ صَلاةَ امرىءٍ حَتى يَضَع الطَّهورَ مَواضِعَه»[3] مع قوله: «لا عَمَلَ إلا بنيَّةٍ»[4]، فالأوَّل يقتضي قَبُولَ الصلاة بدونِ النية في الوضوء، والثاني ينفي ذلك؛ إما بإضمارِ الجواز، أي[5]: لا صلاة جائزة أو صحيحة إلا بنيَّة، أو بتقييدِ لفظ العمل بالواجب، أي: لا عَمَلَ واجبٌ إلا بنية.

= وأخرجه من حديث ابن عمر: أحمد ٤٢/٢.
وأخرجه من حديث ابن عمرو: أحمد ١٨٢/٢ و٢٠٧.
وأخرجه من حديث معاذ بن عفراء: أحمد ٢١٩/٤ و٢١٩ ـ ٢٢٠، والنسائي ٢٥٨/١.
وأخرجه من حديث أبي ذر الغفاري: أحمد ١٦٥/٥.

(١) ساقطة من (هـ).
(٢) في (آ): أحدهما، بدون واو.
(٣) تقدم تخريجه في ٦٦٣/٢.
(٤) تقدم تخريجه في ٦٦٦/٢.
(٥) تحرفت في (آ) إلى: أو.

قلتُ: وهذا ضعيف، وإنما هو مِن تحيلات الحنفية لِتَصحيح[1] مذهبهم في المسألة، وبيان ضعفه من وجهين:

أَحَدُهُما: أن فهمَ قبولِ الصلاة بدون نية الوضوء مِن الحديث الأول، هو مِن باب مفهوم الغاية، والحنفية لا يقولون به.

الوجه الثاني: أن قولَه عليه السَّلامُ: «لا عَمَلَ إلا بنية» إن كنا نحن نُضْمِرُ فيه الجوازَ؛ فهم يلزمهم إضمارُ الكمال بأن يُقَالَ: لا عَمَلَ كامِلٌ ولا صلاةَ[2] كاملة، ولم يُضمروا ذلك؛ لَزِمَ انتفاءُ ذات العمل والصلاة بدونِ النية، وهو قولنا.

وأما تقييدُ العمل بالواجب[3]، فهو مِن باب تخصيصِ العام[4]، وليس مما نحن فيه.

ومنها: إذا تعارض المطعونُ فيه وغيرُه؛ قُدِّمَ الثاني، كقوله عليه السَّلام لِعلي رضي الله عنه: «ليسَ عَلَيْكَ في الذَّهَبِ شَيءٌ حَتى يَبْلُغَ عِشرين مِثْقالاً، ففيها نِصْفُ مِثْقَالٍ»[5] على قوله عليه السلام: «لا زكاةَ في حُليِّ النِّساءِ»[6]،

---

(١) في (آ) و(ب): ليصح.

(٢) في (ب): «بأن يقال: ولا صلاة».

(٣) ساقطة من (آ).

(٤) تحرفت في (آ) إلى: «العمل»، وفي (ب) إلى: «العلة».

(٥) أخرجه أبو داود (١٥٧٣) عن سليمان بن داود المهري، أخبرنا ابن وهب، أخبرني جرير بن حازم وسمى آخر، عن أبي إسحاق، عن عاصم بن ضمرة والحارث الأعور، عن علي رضي الله عنه، عن النبي ﷺ... قال: «فإذا كانت لك مئتا درهم وحال عليها الحول ففيها خمسة دراهم، وليس عليك شيء - يعني في الذهب - حتى يكون لك عشرون ديناراً، فإذا كان لك عشرون ديناراً وحال عليها الحول ففيها نصف دينار فما زاد فبحساب ذلك».

ونقل الحافظ في «التلخيص» ٢/١٧٤ عن ابن المواق علة خفية فيه: وهي أن جرير بن حازم لم يسمعه من أبي إسحاق، فقد رواه حفاظ أصحاب ابن وهب: سحنون وحرملة ويونس وبحر بن نصر وغيرهم، عن ابن وهب، عن جرير بن حازم والحارث بن نبهان، عن الحسن بن عمارة، عن أبي إسحاق فذكره. قال ابن المواق: الحمل فيه على سليمان شيخ أبي داود فإنه وهم في إسقاط رجل.

(٦) تقدم تخريجه في الصفحة ٢٤٣.

فالأول يقتضي وجوبَ الزكاة في الحُلي، والثاني ينفيه، لكن طَعَنَ فيه الترمذيُّ، وقال: لم يَثْبُتْ في هٰذا البابِ عن النبيِّ ﷺ شيء.

قلتُ: أما أصلُ القاعدة المذكورة في ترجيح ما لا طعنَ فيه على غيره، فصحيحٌ، وأما المثالُ المذكور، فلا يَصِحُّ، لأنا سلمنا أن الحديث الثاني لا يصح، لكن الأول إنما يَدُلُّ على وجوب الزكاة في الحُلي بعمومه، ونحن نخصُّه في قياس الحلي في عدم وجوب الزكاة على عبيدِ الخدمة، وثيابِ البذلة بجامع كونها[1] متعلقَ الحاجَةِ، فلا تحتمل المواساة، وتخصيصُ العمومِ بالقياس جائزٌ باتفاق.

ومنها: إذا تعارَضَ عمومُ قوله عليه الصلاةُ والسَّلامُ وفِعْلُه، ترجَّحَ الفِعلُ عند أبي حنيفة، والقولُ عندَ غيره كما سبق.

مثالُه: قوله عليه السلام: «لا يُقْتَلُ مُؤْمِنٌ بكَافِرٍ»[2] مع ما رُوي عنه أنه أقاد مسلماً بذمِّي[3]:

---

(1) في (هـ): كونهما.

(2) تقدم تخريجه في الصفحة: ٣٠١.

(3) أخرجه الدارقطني ٣/١٣٤ ـ ١٣٥، والبيهقي ٨/٣٠ من طريق الحسن بن أحمد بن سعيد الرهاوي، عن سعيد بن محمد الرهاوي عن عمار بن مطر، عن إبراهيم بن محمد الأسلمي، عن ربيعة بن أبي عبد الرحمٰن، عن ابن البيلماني، عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ قتل مسلماً بمعاهد وقال: «أنا أكرم من وفى بذمته» قال الدارقطني: لم يسنده غير إبراهيم بن أبي يحيى وهو متروك الحديث، والصواب: عن ربيعة عن ابن البيلماني، مرسل عن النبي ﷺ. وابن البيلماني: ضعيف لا تقوم به حجة إذا وصل الحديث فكيف بما يرسله. وقال البيهقي بإثر الحديث: هذا خطأ من وجهين: أحدهما: وصله بذكر ابن عمر فيه، وإنما هو عن ابن البيلماني عن النبي ﷺ مرسلاً، والآخر روايته عن إبراهيم عن ربيعة، وإنما يرويه إبراهيم عن ابن المنكدر، والحمل فيه على عمار بن مطر الرهاوي، فقد كان يقلب الأسانيد ويسرق الأحاديث حتى كثر ذلك في رواياته وسقط عن حد الاحتجاج به.

وأخرجه عبد الرزاق (١٨٥١٤)، والدارقطني ٣/١٣٥، والبيهقي ٨/٣١ من طريق سفيان الثوري، وأبو داود في «المراسيل» (٢٥٠)، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» ٣/١٩٥ من طريق سليمان بن بلال، والدارقطني ٣/١٣٥ من طريق حجاج، والبيهقي ٨/٣٠ من طريق عبد العزيز بن محمد، أربعتهم عن ربيعة بن أبي عبد الرحمٰن، عن عبد الرحمٰن بن البيلماني مرسلاً. ولفظ أبي داود: أن رسول الله ﷺ أُتِيَ برجلٍ من المسلمين قتل معاهداً من أهل الذمة فقدم رسول الله ﷺ المسلمَ فضربَ عُنُقَه، =

قلتُ: وحجةُ رُجحانِ القولِ على الفعلِ أنَّ له صيغةً دالة بخلافِ الفعل كما سبق، وللقولِ بترجيح الفعل وجهٌ أيضاً.

أما المثالُ المذكور، فإن ما رووه أنه عليه السَّلامُ أقادَ مسلماً بذمي، لا يَثْبُتُ عندَ أئمة النقلِ، وإنما رواه أبو حنيفة في «مسنده» ومن عساه وافقه، ولو صَحَّ، لاحتمل أن يكونَ[1] ذلك المسلم ضَمَّ إلى قتل الذمي ما يُوجِبُ القتلَ مِن قتل مُسْلِمٍ أو رِدَّةٍ أو حِرابة، أو غيرِ ذلك، فوقع قتلُه بذلك في سِياق قتل الذمي اتفاقاً، فظن أنه أقاده به. وإذا احتمل ما ذكرناه، سقط الاستدلال به، وبقي حديثنا نصاً[2] لا مُعارِضَ له. ومنع الخلاف في المسألة أن قتلَ الذمي وَقَعَ واسطةً بين قتل المسلم والحربي يتجاذبُهُ الطرفانِ بالشبه، فخرج فيها الخلافُ، ويلزمهم قتلُ المسلم بالحربي المستأمن، لأن عَهْدَ الإسلام وذمتَه واحد في العِصمة.

ومنها: إذا تعارض المُحَرِّم والمبيحُ، رجح المحرّم، كما سبق حُكْمُهُ.

مثالُه: قولُه عز وجل: ﴿وَأَن تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ﴾ [النساء: ٢٣] مع قولِه عز وجل: ﴿إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ﴾ [المؤمنون: ٦]، إذ الأوَّلُ يقتضي تحريمَ الجمع بين الأختين في الوطءِ مطلقاً، والثاني يقتضي إباحتَه بمِلْكِ اليمين، فهل يرجح المحرِّم احتياطاً، أو المبيحُ[3] أخذاً بالرُّخصة

= فقال رسولُ الله ﷺ: «أنا أولى مَنْ وَفَى بذمَّتِه».

وأخرجه الشافعي ٢/١٠٥، والبيهقي ٨/٣٠ من طريق إبراهيم بن محمد عن محمد بن المنكدر عن عبد الرحمٰن بن البيلماني مرسلاً. وقال البيهقي: هذا هو الأصل في هذا الباب، وهو منقطع وراويه غير ثقة.

وأخرج أبو داود في «المراسيل» (٢٥١) عن وهب بن بيان، وأحمد بن سعيد الهمداني، وابن السرح قالوا: أخبرنا ابن وهب، أخبرني عبد الله بن يعقوب، حدثنا عبد الله بن عبد العزيز بن صالح الحضرمي قال: قَتَلَ رسولُ الله ﷺ يوم خيبر مسلماً بكافر قَتَلَه غيلَةً، وقال: «أنا أولى أو أحق من وَفَى بذمته».

(١) ساقطة من (ب).

(٢) في (هـ): نفياً.

(٣) في (ب): والمبيح.

والتخفيف؟ ولنا في تحريمِ الجمع بَيْنَ الأُختين في التسري قولان عن أحمد، أصحُّهُمَا المنعُ.

ومنها: أن المبيحَ الخاصَّ رَاجِحٌ على المحرّم العام.

قلت: هٰذا صحيح بناءً على قاعدةِ تقديم الخاص، كما سبق وذكر.

مثالُه: قولُه عز وجل: ﴿لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللهُ لَكُمْ﴾ [المائدة: ٨٧] مع قولِه عليه السَّلامُ[1]: «أَيُّما إِهابٍ دُبِغَ، فَقَدْ طَهُرَ»[2] كالخمر تخلل فتحل. قال: فالأوَّلُ يقتضي حرمةَ تخليل الخمر، لكون التخليل تحريماً للعلاج الطيب، والثاني يقتضي إحلالَه.

قلتُ: في هٰذا المثال خَبْطٌ من جهة أن قوله: كالخمر تُخَلَّلُ فتحل؛ ليس ثابتاً في الخمر. ولو ثبت؛ لكن لا نُسَلِّمُ أن التخليلَ تحريم لِلعِلاج الطيب، بل هُما سببان عالجها بأحدهما، كما يُسخن الماء بالطَّاهِرَاتِ تارةً وبالنجاسات أخرى، والمثال الجيدُ قولُه عليه السَّلامُ: «أُحِلَّت لَنا ميتَتانِ وَدَمان»[3] مع قوله عز وجل: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُم الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ﴾ [المائدة: ٣]، فالخَبَرُ مُبيحٌ خاص، قُدِّمَ على الآية التي هي مُحرِّمٌ عام على قاعدةِ تقدم الخاص.

ومنها: تقديمُ النصِّ الذي لا مُزَاحِمَ لمدلوله على ما له مُزَاحِمٌ لمدلوله[4]، وهو راجعٌ إلى ترجيحِ النص على الظاهِرِ أو المجمل.

مثالُه: قولُه عليه السَّلامُ: «طَلَاقُ الأَمَةِ اثنتان»[5] مع قوله عليه السَّلامُ:

---

(١) في (آ): «قوله عز وجل»، وهو سهو من الناسخ.

(٢) تقدم تخريجه في ١/٥٦٦.

(٣) تقدم تخريجه في ٢/٢٢٥.

(٤) ساقطة من (ب).

(٥) أخرجه من حديث عائشة: الدارمي ٢/١٧٠، وأبو داود (٢١٨٩)، والترمذي (١١٨٢)، وابن ماجه (٢٠٨٠)، والدارقطني ٤/٣٩، والحاكم ٢/٢٠٥، والبيهقي ٧/٣٦٩ ـ ٣٧٠. وفي سنده مظاهر بن أسلم المخزومي وهو ضعيف. وقال الترمذي: حديث غريب لا نعرفه مرفوعاً إلا من حديث مظاهر بن أسلم، ومظاهر لا نعرف له في العلم غير هذا الحديث، والعمل على هذا عند أهل العلم من أصحاب =

«الطَّلاقُ بالرِّجال»[1]، فالأوَّلُ نَصٌّ في أنَّ طلاقَ الأمة تَحْتَ الحُرِّ طلقتان، والثاني مُتَرَدِّدٌ بين نفي ذلك وعدمه.

ومثاله: الترددُ مِن جهة أن قولَه: «الطلاقُ»: مبتدأ، «بالرجال»: جار ومجرور يتعلَّق بالخبر المحذوف، فذلك المحذوفُ ما هو؟ إن جعلنا تقديرَه: الطلاقُ معتبر بالرجال؛ كانَ منافياً للأوَّل، ودَلَّ على أن طلاقَ الأمة تحت الحُرِّ ثلاثٌ اعتباراً به، وإن جعلنا تقديرَه: الطلاقُ قائم بالرجال، كما تقولُ: الكلامُ بالمتكلم[2]، والسوادُ بالأسود[3]، أي: قائم؛ لم يُنَافِ الأوَّل، لأنَّ قيامه بالرجل لا يُنافي اعتباره بالمرأة. والأظهرُ هو التقديرُ الأول، لأنَّ قيام الطلاقِ بالرجال أمر حقيقي ظاهِرٌ جلي، واعتباره بهم حكم شرعي خفي، فحملُ الأمرِ ٢٨٣

= النبي ﷺ وغيرهم، وهو قول سفيان الثوري، والشافعي، وأحمد، وإسحاق.

وأخرجه من حديث ابن عمر مرفوعاً: ابن ماجه (٢٠٧٩)، والدارقطني ٣٨/٤، والبيهقي ٣٦٩/٧ وقال البوصيري في «مصباح الزجاجة» ١٣٩/٢: هذا إسناد ضعيف لضعف عطية بن سعيد العوفي وعمر بن شبيب الكوفي. وقال الدارقطني في «سننه» ٣٩/٤: هو منكر غير ثابت من وجهين... فذكرهما.

وأخرجه مالك ٥٧٤/٢، والبيهقي عن نافع عن ابن عمر موقوفاً. وصححه الدارقطني والبيهقي.

(١) أخرجه مالك ٥٨٢/٢، ومن طريقه البيهقي ٣٧٠/٧ من كلام سعيد بن المسيب.

وأخرجه البيهقي ٣٦٩/٧ و ٣٧٠ من حديث زيد بن ثابت، وابن مسعود، وابن عباس، وعلي موقوفاً.

وأخرجه ابن ماجه (٢٠٨١) من طريق ابن لهيعة، والدارقطني ٣٧/٤، والبيهقي ٣٦٠/٧، من طريق أبي الحجاج المهري، كلاهما عن موسى بن أيوب الغافقي، عن عكرمة، عن ابن عباس. قال: أتى النبيَّ ﷺ رجلٌ، فقال: يا رسول الله إن سيدي زوجني أمتَه، وهو يريد أن يُفَرِّقَ بيني وبينها، قال: فصعد رسولُ الله ﷺ المنبرَ، فقال: «يا أيها الناس، ما بالُ أحدكم يُزَوِّج عبده أمتَه، ثم يريد أن يُفَرِّق بينهما، إنما الطلاق لمن أَخَذَ بالسَّاق». وهذا سند محتمل للتحسين.

وأخرجه الدارقطني ٣٧/٤، والبيهقي ٣٦٠/٧ من طريق ابن لهيعة، عن موسى بن أيوب عن عكرمة مرسلاً.

وأخرجه الدارقطني ٣٧/٤ - ٣٨ من حديث عصمة بن مالك، وفيه الفضل بن المختار، وهو ضعيف جداً.

(٢) في (هـ): بالتكلم.

(٣) في (ب): بالاسوداد.

على تعريف النبيِّ ﷺ له أولى. ويَرْجِعُ حاصل المثال إلى تعارض نصٍّ وظاهرين[1].

ومنها: تقديمُ ما استقل بتعريف الحكم بنفسه، على ما احتاج في تعريفه إلى واسطة أو أمر زائد، ومثّله بقوله عليه السَّلامُ لِخولة بنت يسار في دَمِ الحيض: «إذا طَهُرْتِ فَاغْسِليه وَصَلِّي فيه»[2] مع قوله في حديث أسماء في دَمِ الاستحاضة: «حُتِّيهِ ثم اقْرِصِيهِ ثم اغْسليه بالمَاءِ»[3]، قال: فالأوَّل يقتضي جوازَ الغسل بالخل، والثاني ينفيه لِتخصيصه بالماء، فيكونُ الأول أولى لاستقلاله بالحكم دونَ زيادة.

قلتُ: أصل القاعدة في الترجيح جَيِّدٌ، لكن ليس ما ذكروه مِن أمثلته، وإنما هُوَ من باب المطلَق والمقيد، أو المجمل والمبين، لأنه أطلق الغُسْلَ في الأول مجملاً في آلته، وقيد في الثاني بالماء، وبَيَّنَ أنه الآلة فيه.

وأما عَدَمُ الاستقلال، فهو أن يحتاجَ أَحَدُ الدليلين إلى إضمارٍ أو تقديرٍ دونَ الآخر، فيقدم ما لا يحتاج إلى ذلك. أما إذا كانت في أحدهما زيادة منصوص عليها؛ فلا يُقَالُ: إنه غيرُ مستقلٍ بالدلالة، إلا أن يُرَادَ بالإضافة إلى ما لم يذكر فيه، فيكونُ عَدَمُ الاستقلالِ إضافياً، لكن هٰذا خارج عن المشهور. نعم، يَرِدُ على الاستدلال بالغسل بالماءِ من حديث أسماء أنه مفهوم لقب، وهو ضعيفٌ، وأن تخصيصَ الماء بالذكر فيه إنما كان لِغلبته، والمفهومُ إذا خرج مخرجَ الغالب لا يكونُ حجة كما سبق، ونظائرُه في موضعه.

---

(١) في (ب) و(هـ): أو ظاهرين.

(٢) ضعيف. أخرجه أحمد ٣٦٤/٢ و٣٨٠، وأبو داود (٣٦٥)، والبيهقي ٤٠٨/٢ من حديث أبي هريرة أن خولة بنت يسار أتت النبي ﷺ فقالت: يا رسولَ الله، إنه ليس لي إلا ثوب واحد وأنا أحيض فيه فكيف أصنع؟ قال: «إذا طهرت فاغسليه ثم صلي فيه»، فقالت: فإن لم يخرج الدم؟ قال: «يكفيك غسل الدم ولا يضرك أثره». تفرد به ابن لهيعة كما قال البيهقي، وهو سيء الحفظ.

(٣) تقدم تخريجه في الصفحة: ٧٧.

ومنها: أنه قد تَقَرَّرَ أن[1] الباقي على عمومه يُقَدَّمُ على ما خُصَّ، وأن الأقلَّ تخصيصاً راجحٌ على الأكثرِ تخصيصاً[2]، وهما قاعدتان صحيحتان، لكن ذَكَرَ لمثال الثانية قولَه عز وجل: ﴿فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾ [النساء: ٣] مع قوله عليه السلام: «مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ باللهِ واليَوْمِ الآخِرِ، فَلا يَجْمَعَنَّ مَاءَهُ في رَحِمِ أُخْتَيْنِ»[3] قال: فالأوَّل يقتضي حِلَّ نكاحِ الأُخْتِ المعتدَّةِ عن طَلاقٍ بائنٍ، والثاني يَنْفِيهِ لِتَضمُّنِه جَمْعَ الماءِ في رَحِمِ أُختين.

قلتُ: صوابُ العِبَارَةِ أن يُقَالَ: حِلُّ نِكاحِ أخت المعتدة، لأن المعتدةَ لا يجوزُ نكاحُها مطلقاً[4] بالإجماعِ، لكن الكلامَ هنا في أُخْتِ زوجته المعتدة من طلاق بائن.

وأما المثالُ، فليس مطابقاً لِقاعدته، وإنما هو مِن أمثلة اجتماعِ الخاص والعام، إذ قولُه تعالى: ﴿فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾ [النساء: ٣] يقتضي بعمومه جوازَ نكاح أخت المعتدة، وقوله عليه السَّلامُ ينفي ذلك بخصوصه، أو بعمومه الذي هو أخصُّ مِن مضمونِ الآية، فكان مقدماً.

ومنها: إذا تعارض خَبَرُ الوَاحِدِ، وَأَثَرُ بعض مجتهدي الصحابة، والخبرُ

(١) ساقطة من (ب).

(٢) ساقطة من (هـ).

(٣) ذكره الحافظ في «التلخيص» ٣/١٦٦ وقال: ويروى: «ملعون مَنْ جمع ماءه في رحم أختين» لا أصل له باللفظين، وقد ذكر ابن الجوزي اللفظ الثاني، ولم يعزُه إلى كتاب من كتب الحديث، وقال ابن عبد الهادي: لم أجد له سنداً بعد أن فتشتُ عليه في كتب كثيرة.

وفي الباب: حديث أم حبيبة عند البخاري (٥١٠١) و(٥١٠٦) و(٥١٠٧) و(٥٣٧٢)، ومسلم (١٤٤٩)، وأبي داود (٢٠٥٦)، والنسائي ٦/٩٦ وفيه: دخل علي رسولُ الله ﷺ فقلت له: هل لك في أختي بنت أبي سفيان فقال: «أفعل ماذا؟» قلت: تنكحها، قال: «أو تُحبين ذلك؟» قلت: لست لك بِمُخْلِيَةٍ وأَحَبُّ من شَرِكني في الخير أختي، قال: «فإنها لا تحل لي...».

وحديث فيروز الديلمي عند أبي داود (٢٢٤٣)، والترمذي (١١٢٩) و(١١٣٠) وحَسَّنَه وابن ماجه (١٩٥٠). ولفظ أبي داود: قال: قلت: يا رسولَ اللهِ إني أسلمت وتحتي أختان قال: «طلقْ أيتهما شئت».

(٤) ساقطة من (آ).

مما لا يخفى عليهم عَادَةً، ترجح[1] الأثرُ.

قلتُ: هذا قد يتجه بناءً على أن قول الصحابي أو فعله مع سكوت الباقين عنه، يكونُ إجماعاً سكوتياً يُتْرَكُ له خَبَرُ الواحد، لكن ذكر مثال القاعدة المذكورة قوله عليه السَّلامُ للرجل في حديث العَسيف: «على ابْنِك جَلْدُ مئةٍ وتَغْرِيبُ عَامٍ»[2] مع قولِ عمر رضي الله عنه: لا أنفي بَعْد هٰذا أحداً أبداً[3]، وقولِ علي رضي الله عنه: كفى بالنفي فِتنةً[4]. يعني فيُقدَّمُ الأثر في عَدَمِ التغريب على الحديث في إثباته، لأن الصحابيّ المجتهد لا يُخالفُ الخبرَ إلا لِدليلٍ أَرْجَحَ منه.

قلتُ: والاعتراض على هٰذا المثال: أن النفي ثبت عن النبي ﷺ في حديثين صحيحين؛ حديثِ العَسيفِ وحديثِ عُبادة: «خُذُوا عَنِّي قَدْ جعل اللهُ لَهُنَّ سَبِيلًا»[5] الحديث. وما ذكرتموه عن عمر وعلي رضي الله عنهما ليس في

---

(1) في (آ): رجح.

(2) أخرجه من حديث أبي هريرة وزيد بن خالد الجهني: عبد الرزاق (١٣٣٠٩) و(١٣٣١٠)، ومالك ٨٢٢/٢، والشافعي في «الرسالة» ص ٢٤٨ ـ ٢٥٠، وأحمد ١١٥/٤ و١١٦، والدارمي ١٧٧/٢، والبخاري (٢٦٩٥) و(٢٦٩٦) و(٢٧٢٤) و(٢٧٢٥) و(٦٦٣٣) و(٦٦٣٤) و(٦٨٢٧) و(٦٨٢٨) و(٦٨٣٥) و(٦٨٣٦) و(٦٨٤٢) و(٦٨٤٣) و(٧١٩٣) و(٧١٩٤) و(٧٢٥٨) و(٧٢٥٩) و(٧٢٦٠)، ومسلم (١٦٩٧) و(١٦٩٨)، وأبو داود (٤٤٤٥)، والترمذي (١٤٣٣)، والنسائي ٢٤٠/٨ و٢٤١، وابن ماجه (٢٥٤٩) وتمامه من حديث البخاري: جاء أعرابي، فقال: يا رسول الله اقض بيننا بكتاب الله، فقام خصمه، فقال: صدق، اقض بيننا بكتاب الله، فقال الأعرابي: إن ابني كان عسيفاً على هذا فزَنَى بامرأتِه، فقالوا لي: على ابنِك الرجمُ، ففديتُ ابني منه بمئةٍ من الغنم ووليدة، ثم سألتُ أهلَ العلمِ، فقالوا: إنما على ابنِك جلدُ مئةٍ وتغريبُ عام، فقال النبي ﷺ: «لأقضينَّ بينكما بكتابِ الله، أما الوليدةُ والغنمُ فردٌّ عليك، وعلى ابنِكَ جَلْدُ مئةٍ وتغريبُ عامٍ، وأما أنت يا أنيس ـ لرجل ـ فاغْدُ على امرأة هذا فارجُمها»، فغدا عليها أنيسُ فرجمها.

(3) أخرجه عبد الرزاق (١٣٣٢٠) عن ابن جريج عن عبد الله بن عمر أن أبا بكر بن أمية بن خلف غُرِّب في الخمر إلى خيبر، فلحق بهرقل، قال: فتنصَّرَ، فقال عمر: لا أُغربُ مسلماً بعده أبداً.

(4) أخرجه عبد الرزاق (١٣٣١٣) و(١٣٣٢٧) عن أبي حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم قال: قال عبد الله في البكر يزني بالبكر: يجلدان مئة وينفيان. قال: وقال علي: حسبهما من الفتنة أن يُنفيا.

(5) تقدم تخريجه في ٢٧٧/٢.

الصحة والشُّهرَةِ كالحديثين المذكورين، ولو ثبت صحتُهما، لكن لا يَمْنَعُ خفاء مثلِ ذٰلك عنهما، فقد أخذ النبيُّ ﷺ الجزيةَ مِن مجوس هَجَرَ، وخفي ذلك عن عُمَرَ وغيرِه من الصحابة رضي الله عنهم حتى رَوَى لهم ذلك عَبْدُ الرحمٰن ابنُ عوفٍ رضي الله عنه[1]. وإذا احتمل ذلك، لم يُعارض به النَّصّ الصحيح بإيجاب التغريب.

ومنها: إذا تعارض أثرانِ عن صحابيين، وأحدهما أفقه من الآخر؛ قُدِّمَ قولُ الأفقه، ووجهُه ظاهر.

ومثاله قول علي رضي الله عنه في عَدِّه[2] نواقضَ الوضوء: أو دَسْعَة تَملأُ الفَم[3]، مع ما رَوى أبو هريرة رضي الله عنه أنه أفتى بِعَدَمِ انتقاضِ الطهارة بخروج النجاسة مِن غير السبيلين[4]، لأنَّ الظن الحاصِلَ بقول الأفقه أغلبُ، والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب.

ترجيح بعض محامل الأثر على بعض

الباب الثاني: في ترجيحِ بعض محامل الأثر على بعض:

فمنها: إذا كانَ أَحَدُ احتمالي التصرف يُعرف حكماً يُوافق العقل، والآخر يُعرف[5] حكماً يُنافيه، فحملُه على الأول أولى، كقوله عليه السَّلامُ: «مَنْ مسَّ

---

(١) أخرجه أحمد ١/١٩٠ ـ ١٩١، والبخاري (٣١٥٧)، والترمذي (١٥٨٦) و(١٥٨٧)، وأبو داود (٣٠٤٣)، والبيهقي ٨/٢٤٧ ـ ٢٤٨ و٩/١٨٩.

(٢) تحرفت في (هـ) إلى: علة.

(٣) ذكره الزيلعي في «نصب الراية» ١/٤٤ وقال: غريب. وأخرج البيهقي في «الخلافيات» عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «يعاد الوضوء من سبع: من إقطار البول، والدم السائل، والقيء، ومن دسعة تملأ الفم، ونوم المضطجع، وقهقهة الرجل في الصلاة، وخروج الدم» انتهى. وضعف فإن فيه سهل بن عفان، والجارود بن يزيد، وهما ضعيفان.

(٤) أخرجه البخاري ١/٢٨٠ في الوضوء: باب من لم ير الوضوء إلا من المخرجين من القبل والدبر، تعليقاً من قول أبي هريرة، بلفظ: لا وضوء إلا من حدث.

قال الحافظ في «الفتح» ١/٢٨١ بإثره: وصله إسماعيل القاضي في «الأحكام» بإسناد صحيح من طريق مجاهد عنه موقوفاً.

وأخرجه عنه مرفوعاً: الترمذي (٧٤)، وابن ماجه (٥١٥)، والبيهقي ١/١١٧.

(٥) في (ب): يوافق.

ذَكره فَلْيَتَوَضَّأْ»(١)؛ يحتمل أن يُراد بالوضوءِ(٢) غسلُ الأعضاء الأربعة، ويُحتمل أن يُرادَ به اليدُ ندباً، إزالةً لنفرة النفس التي أورثها(٣) مَسُّ الذكر في اليد، فيترجَّحُ هٰذا الاحتمالُ، لأنه يُوافق العقل، والأوَّل يُنافيه.

قلت: القاعدةُ المذكورة يُمْكِنُ تصحيحها بأن مقتضى العقل تصحيح(٤) دليل مستقل، فيتَرجَّح (٥) الاحتمالِ الموافقِ له(٦) يكون جمعاً بين دليلين، وهو أولى مِن دليل واحدٍ، ثم يخرج في هٰذا ما يخرج في الخبر المقرّر مع النافي.

أما المثالُ الذي ذكره، فالاعتراضُ على ما رجحه فيه بأن يُقال: غَسْلُ الأعضاءِ الأربعة حقيقةٌ شرعية، فيجب حَمْلُ كلامِ الشارع عليها لِمّا سبق في موضعه. سلمناه؛ لكن قولَه: «فليتوضأ» أمر، فظاهرُه الوجوبُ، فحمله على استحباب غسل اليدِ خلافه(٧). سَلَّمناه؛ لكن لا نُسَلِّمُ حُصولَ النّفرة للنفس من مَسِّ الذكر، كيف وأنه عليه السَّلامُ يقول في حديث طَلْق بن علي: «إنْ هُوَ إلا بَضْعَةٌ ـ أو مُضْغَةٌ ـ مِنْكَ»(٨). سلمناه؛ لكن لا نُسَلِّمُ أن غسلَ الأعضاء الأربعة يُنافيه، كيف وأن فيه طهارةً من الأدرانِ الدينية والبدنية. ووقوف المصلي بين يدي ربِّه كذلك هو أكملُ أحوالِه، وهو مناسِبٌ ظاهر في العقل، سلمنا أنه يُنافيه، لكن لَيْسَ كُلُّ ما نافى العَقْلَ، رجح غيرُه عليه، وإلا لَزِمَ حَمْلُ الصلاةِ في قوله عز وجل: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [الأنعام: ٧٢] على مسمَّاها اللغوي،

---

(١) تقدم تخريجه في ١١٣/٢.
(٢) في (ب): به بالوضوء.
(٣) ساقطة من (ب).
(٤) ساقطة من (هـ).
(٥) في (ب): فترجح.
(٦) ساقطة من (آ).
(٧) في (ب): خلاف.
(٨) تقدم تخريجه في ٣٤٣/٢.

وهو الدعاءُ، لأنَّه أنسبُ في العقل مِن مسماها الشرعي، لأنه حركة مَحْضَةٌ لا يلحق الشَّرْعُ منها نَفْعٌ، ولا يتوقف نَفْعُ المكلَّفِ عليها، إذ كم مِن شخص حصل له الفوزُ الأُخروي بغير عمل.

ومنها: إذا تنازَعَ النَّصَّ مَحْمَلاَنِ[1]: أحدُهما لا يستلزم التخصيصَ، والآخر يستلزمه، فالأوَّلُ أولى.

مثاله: قولُه سبحانه وتعالى: ﴿فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾ [النساء: ٣]، يقولُ المستدل: المرادُ بالمستطاب الحلالُ طبعاً، فيتناولُ جواز نكاح الأخت في عِدَّةِ أختها، ولا تُوطأ حتى تنقضِيَ العِدَّة، فيقول الخصم: بل المرادُ بالمستطاب: الحلالُ، فلا يتناولُها، فَيُقَالُ: هٰذا يُوجِبُ تخصيصَ العام[2]، والمحملُ[3] الأولُ يُبقيه على عُمومِه، فيكونُ أولى.

قلتُ: وفي هٰذا نظر مِن وجهين:

أَحَدُهُما: أن العمومَ مخصوص على التقديرين بذوات[4] المحارم، وحينئذ يَرْجِعُ إلى ترجيح الأقَلِّ تخصيصاً على الأكثر.

الوجهُ الثاني: أن[5] النِّزَاعَ إنما هو في لفظٍ مشترك وهو «طاب»، فعلى أيِّ محمليه حُمِلَ، كان عاماً في مدلوله، إن حُمِلَ على ما طاب طبعاً، فهو عام فيه، وحينئذٍ النِّزَاعُ بمعزل عن تخصيص العموم.

ومنها: إذا كان أَحَدُ محملي النَّصِّ يستلزم التعارُضَ، والآخر لا يستلزمُه، فالثاني أولى، ومثَّل بقوله عز وجَلَّ: ﴿وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ [النساء: ٢٥]؛ حمله الشافعيُّ

---

(١) في (ب): بحملان.

(٢) تحرفت في (آ) و(ب) إلى: العلم.

(٣) في (ب): المجمل.

(٤) في (آ) و(ب): بذات.

(٥) ساقطة من (آ).

٢٨٤ وأحمدُ رضي الله عنهما على اشتراطِ عَدَمَ الطول لِنكاح الأَمَةِ، وأبو حنيفة على أنه أولى لا على أنه شرط، لأن النصوصَ المقتضيةَ لجوازِ النكاح مطلقاً تُعَارِضُه، فيكون حملُه على الأولوية أولى لِعَدَمِ استلزامه التعارُضَ.

قلتُ: هذا بناء منهم على أصلٍ آخر ممنوع، وهو أن المُطْلَقَ لا يُحمل على المقيَّـد، ونحن لما قلنا: يحمل المطلق على المقيد، كانت آية الطّول مقيدةً للنصوص المطلقة.

ومنها: تقديمُ[1] الأقلِّ إضماراً على الأكثر، وقد سبق، ومُثِّلَ بقوله عليه السَّلامُ: «الوضوءُ مِن كلِّ دَمٍ سَائِلٍ»[2] فإضمارُ الوجوبِ حَتَّى يصير تقديرُه: يجب الوضوءُ مِن كل دَمٍ سائِلٍ؛ أولى من إضمارِ نفيه بتقدير: لا يجب الوضوءُ مِن كل دم سائل.

قلتُ: في هذا التمثيل نظر لوجهين:

أَحَدُهُما: أن صَدْرَ الحديث: «لَيْسَ الوضوءُ مِن القَطْرَةِ والقَطْرَتَيْنِ، إنما الوُضُوءُ مِنْ كُلِّ دَمٍ سَائِلٍ». وهٰذا يمنع إضمارَ نفي الوجوبِ للتصريح بإثباته بصيغة الخبر.

الوجه الثاني: أن الإضمارَ يجب أن يكونَ موافقاً لِلكلام لا منافياً. وقوله: «الوُضُوءُ مِنْ كُلِّ دَمٍ سَائِلٍ» جملة إثباتية، فإضمارُ نفي الوجوب يُنافيها، والذي ينبغي أن يكونَ النزاعُ فيه في هٰذا الحديث الوجوبُ والاستحبابُ، فيكون التقديرُ: الوضوء[3] واجبٌ مِنْ كُلِّ دم سائل[4]، أو: مستحَبٌّ مِن كُلِّ دم سائل.

ومنها: تقديمُ أشهرِ الاحتمالَيْنِ على الآخر.

---

(١) في (آ): يقدم.

(٢) تقدم تخريجه في الصفحة: ٧٠.

(٣) ساقطة من (هـ).

(٤) ساقطة من (آ).

مثالُه: أن يَتَمَسَّكَ المُسْتَدِلُّ على أفضليَّةِ التزوج على النوافِلِ بقوله عليه الصَّلاة والسَّلام: «النِّكاحُ مِن سُنَّتي، فَمن رَغِبَ عَن سُنَّتي فَلَيسَ مِني»[1]، ولم يَرِدْ مثلُ هٰذه المبالغة في النوافل، والمرادُ بالنكاح: العقد، فقال الخصمُ: بل المرادُ به: الوطءُ، فقال المستدل: لا شكَّ أن النِّكَاحَ [2]مشترك بينهما، لكنه في العقدِ أشهرُ، فحملُ اللفظ عليه أولى.

قلت: النكاحُ هل[3] هو حقيقةٌ في العَقْدِ مجازٌ في الوَطْءِ، أو بالعكس، أوهو[2] مشتركٌ بينَهما؟ فيه ثلاثةُ أقوال، وبالجملةِ في أيِّها كانَ حقيقة أو أشهر، صَحَّ الترجيحُ به.

ومنها: ترجيحُ ما أفاد حُكماً شرعياً على ما أفاد حكماً حِسياً.

مثاله: قولُه عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ: «في الرِّقةِ رُبعُ العُشْرِ»[4] يحتمل أن المرادَ يجب في الرِّقَةِ رُبْعُ العُشْرِ، ويحتمل أن المرادَ بمعنى أنها تشتمِلُ عليه، فيرجح الأوّل على الثاني، لأنَّه معلوم بالحسِّ أن الرِّقةَ تقبل التجزئةَ حتى يكونَ لها ربع عشر.

قلتُ: وهذا يَنْزِعُ إلى تعارض التأسيسِ والتأكيد، لأنَّ حملَه على وجوب ربع العشر أسَّسَ لنا حكماً شرعياً لم نكن نعلمه، وحملُه على اشتمال الرِّقة عليه يكونُ تأكيداً لما علمناه بالحس.

ومنها: إذا احتمل النَّصُّ محملين؛ أَحَدُهُما يُعَرِّفُ حكماً مختلفاً فيه،

---

(١) أخرجه أحمد ٢٤١/٣ و٢٥٩ و٢٨٥، والبخاري (٥٦٣)، ومسلم (١٤٠١)، والنسائي ٦٠/٦ من حديث أنس مرفوعاً بلفظ: «أما والله إني لأخشاكم للّه وأتقاكم له، لكني أصوم، وأفطر، وأصلي، وأرقد، وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني».

وأخرجه الدارمي ١٣٣/٢ عن سعد بن أبي وقاص، وأحمد ١٥٨/٢ عن عبد الله بن عمرو بن العاص.

(٢ - ٢) ساقط من (هـ).

(٣) ساقطة من (آ).

(٤) تقدم تخريجه في ٥٦٩/٢.

والثاني يُعَرِّفُ حكماً متفقاً عليه، فالأوَّل أولى، لأنَّه رافع لِخلاف واقع، فيكونُ أكثرَ فائدة، وهو شبيهٌ بتقديم التأسيس[1] على التأكيد.

ومنها: ترجيحُ أَعَمِّ المحملين[2] على أخصِّهما. ومُثِّلَ بقوله عز وجل: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ﴾ [المائدة: ٣]، فحمل الدم[3] على ما يَعُمُّ دَمَ[4] الجنين الخارجِ من بطن أُمِّه ميتاً، أولى من حمله على ما يُخرجه من العُموم، لأنَّ أَعَمَّ المحملين أعمُّ فائدة.

قلتُ: هذا جيد عن أصحابنا، وأصحابُ الشافعي خصُّوا الجنين المذكور بقولِه عليه السَّلامُ: «ذَكَاةُ الجنينِ ذَكَاةُ أُمِّهِ»[5] بالرفع، وهو أشهرُ في الرواية، وأوفقُ لرأي سيبويه في العربية من رواية النصب، وهو يدل على أن ذكاةَ الأم مجزئةٌ عن ذكاة الجنين.

ترجيح الأقيسة على النصوص

الباب الثالث[6]: في ترجيحِ الأقيسة على النُّصوص.

فمنها: إذا تعارض القياسُ والعامُّ المخصوصُ، فالترجيحُ مبني على ما سبق من أن العامَّ المخصوصَ يبقى حجة وحقيقة في الباقي أم لا؟ إن قُلنا: يبقى حجةً؛ قُدِّمَ على القياس، وعلى مذهب عيسى بنِ أبان وأصحابه يُقدم القياسُ.

---

(١) تحرفت في (آ) إلى: التأسين.

(٢) في (ب): المجملين.

(٣) في (هـ): الميتة.

(٤) ساقطة من (هـ).

(٥) صحيح. أخرجه من حديث أبي سعيد الخدري: أحمد ٣١/٣ و٣٩ و٤٥ و٥٣، والترمذي (١٤٧٦)، وأبو داود (٢٨٢٧)، وابن ماجه (٣١٩٩)، والدارقطني ٢٧٣/٤ و٢٧٤ والبيهقي ٣٣٥/٩، والبغوي (٢٧٨٩). وقال الترمذي: حديث حسن صحيح.
وأخرجه من حديث جابر: أبو داود (٢٨٢٨)، والدارمي ٨٤/٢، والحاكم ١١٤/٤.
وأخرجه من حديث ابن عمر: الحاكم ١١٤/٤، والبيهقي ٣٣٥/٩.
وأخرجه من حديث أبي هريرة: الدارقطني ٢٧٤/٤، والحاكم ١١٤/٤ وصححه.
وأخرجه من حديث علي وابن عباس وأبي أيوب: الدارقطني ٢٧٤/٤ ـ ٢٧٥، والحاكم ١١٤/٤ ـ ١١٥.

(٦) في (هـ): «الثاني»، وهو خطأ.

مثاله: أن قولَه عز وجَلَّ: ﴿أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ﴾ [المائدة: ٥] عامٌّ مخصوص بالخمر ونحوها من الطيبات المحرمة[١]، وما بقي منه يتناولُ لحم الخَيْلِ، فيكون حلالاً، وقياسها على البغال بجامع الصُّورة والوِلادة والاقتران بها في قوله عز وجل: ﴿وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا﴾ [النحل: ٨]؛ يقتضي تحريمَها، فأيها[٢] يقدم؟ فيه الخلاف المتقدم.

ومنها: إذا تعارضَ القياسُ النافي لِوجوب الحدِّ وخبر الواحد الموجِب له، اختلفوا في أيِّهما يقدم؟

مثالُه: إذا وهب المالكُ العين المسروقة لِسارقها بعد رفعه إلى الإمَام، فالقياسُ يقتضي عَدَمَ القطع، كما لو وهبها له قَبْلَ الرفع إلى الإمام، وخَبَرُ صفوانَ بنِ أمية يقتضي وجوبَ القطع، لأنه وهب رداءه من سارقه، فقال له النبي ﷺ: «فَهلاّ قَبلَ أَنْ تَأْتِيَنِي بِهِ»[٣] ثم قطعه.

قلتُ: والتحقيق أن مجردَ القياسِ لا يكفي، بل مع انضمامِ دليلين آخرين إليه، وهما استصحابُ حال عَدَمِ وجوب القطع، وكونُ الحَدِّ مما يُدْرَأ بالشُّبهة، ومع ذلك يتخرج فيه أقوالٌ، ثالثها الوَقْفُ، وأصحُّها وجوبُ الحد فرقاً بينَ ما قبل الرفعِ إلى الإمام وبعده بأنه بعد الرفع قد تمكَّن فيه حقُّ الله تعالى، فلا يجوزُ إسقاطُه كالمحاربين بَعْدَ القدرةِ عليهم، بخلاف ما قَبْلَ ذلك.

ومنها: إذا تعارض القياسُ الجلي، وَخَبَرُ الواحد الذي راويه ليس مِن فقهاء الصحابة المشهورين، كخبر أبي هريرة رضي الله عنه في المُصَرَّاة[٤]؛

---

(١) في هذا نظر، إذ ليست الخمر من الطيبات حتى في نظر شاربها من الفضلاء.

(٢) في (آ) و(هـ): فأيهما.

(٣) أخرجه مالك ٢/٨٣٤ ـ ٨٣٥ مرسلاً. وأخرجه موصولاً من طرق عن صفوان: أحمد ٣/٤٠١، وأبو داود (٤٣٩٤)، والنسائي ٨/٦٨ و٦٩، وابن ماجه (٢٥٩٥)، وابن الجارود (٨٢٨)، والدارقطني ٣/٢٠٤ ـ ٢٠٥ و٢٠٥ ـ ٢٠٦؛ والطبراني في «الكبير» (٧٣٣٤) و(٧٣٣٥) و(٧٣٣٦) و(٧٣٣٧) و(٧٣٣٨)، والبيهقي ٨/٢٦٥، والحاكم ٤/٣٨٠ وصححه ووافقه الذهبي.

(٤) تقدم تخريجه في ٢/٢٣٧.

رجح أبو حنيفة القياس، وأحمد في آخرين الخبر.

ومأخذُ الخلاف: أن الظَّنَّ الحاصِلَ من القياس هاهنا أغلبُ، أو الحاصل مِن الخبر؟ وهو مَحَلُّ اجتهاد ونظر، وقد سبق.

ومنها: إذا تعارضَ القياسُ[1] وخَبَرُ الواحد فيما تَعُمُّ به البلوى، ففيه الخلافُ السابق.

مثاله: أن الخمرَ إذا خُلِّلَتْ اقتضى القياسُ حِلَّها كما لو تخلَّلت بنفسها. وقوله عليه السَّلامُ: «كُلُوا ما فَسَدَ مِنَ الخَمْرِ ولا تَأْكُلوا ما فَسَدْتُمُوهُ»[2] يقتضي حُرمتها[3].

قلت: وجهُ الخلافِ سبق في الأخبار، وهو محلُّ اجتهاد، أما هذا الخبر، فلا يثبت، وما يُروى عنه عليه السَّلام في عكسه: «خَيْرُ خَلِّكُم خَلُّ خَمْرِكُم»[4]. ولو صَحَّ الخبرانِ، لكان الأول مقدماً على الثاني، لأنه أخصُّ منه وعلى القياسِ عندنا لما سبق.

خاتمة

وقد انتهى ما تهيأ إلحاقُه بالمختصر من التراجيح[5]، وقد تضمَّن ذلك فوائدَ كثيرة جمة يَلِيقُ بالفاضِلِ أن لا يُهْمِلَها، وكذلك الشرحُ جميعُه من أوله إلى آخره يتضمَّنُ فوائدَ ومباحث لا تُوجَدُ إلا فيه، تَنبَّهتُ عليها بالفكرةِ والنَّظرِ في كلامِ الفضلاء، وأنا ذاكِرٌ لك إن شاء الله عز وجل مادَّة هذا الشرح، لتكون

---

(١) ساقطة من (هـ).

(٢) لم يرد في المرفوع. وأخرج أبو عبيد في «الأموال» (٢٨٨) عن يحيى بن سعيد، ويزيد بن هارون عن ابن أبي ذُؤيب، عن الزهري، عن القاسم بن محمد، عن أسلم قال: قال عمر بن الخطاب: لا تأكل خلاً من خمر أفسدت حتى يبدأ الله بفسادها، وذلك حين طاب الخل، ولا بأس على امرىء أصاب خلاً من أهل الكتاب أن يبتاعه ما لم يعلم أنهم تعمدوا إفسادها.

(٣) في (آ) و(ب): تحريمها.

(٤) حديث موضوع. فقد ذكره الصغاني في «الدر الملتقط» ص ٥٢، و«الموضوعات» ص ١٤ وحكم عليه بالوضع. وذكره السخاوي في «المقاصد الحسنة» ص ٢٠٦ وقال: رواه البيهقي في «المعرفة» من حديث المغيرة بن زياد ـ وقال: إنه ليس بالقوي ـ عن أبي الزبير عن جابر به مرفوعاً.

(٥) في (آ): الترجيح.

على بصيرةٍ مما تَجِدُ فيه وثقةٍ، بحيث إن أردتَ الوقوف على أصلِ شيءٍ منه، ومن أين نُقِلَ، عرفت مادته.

مادة هذا الشرح

فاعلم أن مادَّته، وهي الكُتُبُ التي جمع منها هي:

«الروضة» للشيخ أبي محمد التي هي أصل «المختصر».

و «أصل الروضة» وهو «المستصفى».

و «منتهى السُّول» للشيخ سيف الدين الآمِدي.

و «التنقيح» وشرحه للشيخ شهاب الدين القَرافي.

ووقع في أوائله مراجعة لأوائل «المحصول» للإمامِ فخر الدين.

وأوائل «العدة» للقاضي أبي يَعلى.

وفي أواخره[1] خصوصاً القياس، والأسئلة الواردة عليه مطالعة لشرح «جدل الشريف المراغي» للنيلي، و«لجدل» الشيخ سيف الدين الآمِدي، و «المقترح» للبروي[2]، و«نهاية الجدل» و«لباب القياس» للشيخ رشيد الدين الحواري.

ووقع فيه فوائد من كتب أخر كثيرة[3]، لكن لم يقع من كُلٍّ منها ما يستحق أن يُذكر لأجله، وذِكرُها يطول. فما كان في هٰذا الشرحِ مما يُستغرب، ولم يُوجد في الكتب المسماة، فهو إمَّا في الكتب التي لم تُسم، أو مما قلتُه أنا. وقد افتتحتُ أكثر ذلك بـ«قلت» تمييزاً للمقول من المنقول. وقد أوضحتُ ذلك كُلَّه بما اتضح لي من حُجحِه مع اجتهادي في تحقيق معانيه وتلخيصها[4]، وإيضاحِ مباني ألفاظه وتَخليصها[5]، وتمثيلِ ما أمكن ذكر مثالِه

(١) في (آ) و(هـ): آخره.
(٢) تحرفت في الأصول إلى «البزدوي».
(٣) ساقطة من (هـ).
(٤) ساقطة من (آ) و(هـ).
(٥) في (آ): وتلخيصها.

تسهيلاً لفهمه على الناظر. ولم أعزُ إلى أحدٍ من العلماء شيئاً إلا بعد تحقيقه بمشاهدته في موضعه، أو سؤالِ من أثق به، إلا ما قد رُبَّما يَنْدُرُ؛ مما الاحترازُ عنه مُتعذِّر. وأنا أعوذُ بالله من غَمز الغامز، ولمزِ اللاّمز، وعَيبِ العايب للغافل عما فيه من المعايب، الظانّ بجهله أو تجاهله عصمةَ الإنسان من الخطأ والنسيان، وإنما الإنسانُ للوَهم كالغَرَض للسهم. ومن نظر في كلامِ الفُضلاء من المتأخرين والقُدماء، وما وقع في آثارهم العلمية من الخَلَل والنَّقص، وما أبداه بعضُهم من كلام بعضٍ، مهَّد العذر لمن بَعْدَهُمْ في الخطأ والزَّلل، وإنما يفعل ذلك من في[1] فضله كَمل، لا جاهل يُهْمِلُ في[1] تحصيل الفضائل، ويَشري نفسه لنقص الأفاضل. ثم إني أسألُ الله الكريمَ أن يجعل سَعيي مُقرّباً إليه، ومُزدلفاً لديه، وذُخراً في المعاد، وشاهداً مُزكياً يوم يقوم[2] الأشهادُ، وأن لا يجعلني كالفَتيلة تحْرقُ نفسها، وتضيءُ لغيرها، أو من الذين ضَلَّ سعيهم في الحياة الدنيا وهم يَحْسَبُونَ أنَّهم يُحْسِنُونَ صُنعاً، بمنّه وكَرمه، إنه هو الجوادُ الكريمُ، والحمدُ للّه رَبِّ العالمين، وصلواتُه على سَيدنا محمد وآله أجمعين، وحسبُنا اللّهُ ونِعْمَ الوكيل[3].

٢٨٥

(١) ساقطة من (هـ).

(٢) ساقطة من (آ).

(٣) ورد في آخر النسخة (آ) ما نصه: «فرغ مِن تعليقة هٰذا الكتاب لنفسه، أفقرُ عبادِ الله وأحوجهم إليه عند حلولِ رمسه، أحمدُ بن عبد الله العَكري نسباً الحنبلي مذهباً، غفر الله له ولوالديه، ولمن دعا له وترحَّم عليه، بمنّه وكرمه، وفضله ونعمه، إنه كريم جواد، لا يخيب رجاءُ مَنْ قصده من العباد.

ووافق الفراغُ منه نهارَ الخميس سَلْخ شهرِ رمضان المعظم قدرُه من شهور سنة سَبعين وثمان مئة. والحمد للّه وحده وصلّى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً إلى يوم الدين، ورضي الله تعالى عن سائر أئمة المسلمين وعنا وعن والدينا وعن جميع المسلمين برحمته إنه أرحم الراحمين».

الفهارس

الآيات القرآنية

الأحاديث النبوية والآثار

الأعلام

الأشعار

الكتب

المحتوى



فهرس الآيات القرآنية

سورة آل عمران

سورة المائدة

سورة الإسراء

سورة الأنبياء

سورة سبأ

فهرس الأحاديث والآثار

فهرس الأعلام

* عبيد الله بن الحسن بن الحصين البصري.

فهرس الشعر

أَمُحَمَّدٌ وَلأَنتَ نَجْلُ كَرِيمَةٍ
مِن قَوْمِها والفَحلُ فَحلٌ مُعْرِقُ
ما كانَ ضَرَّكَ لو مَنَنْتَ ورُبَّما
مَنَّ الفَتى وهو المغيظُ المُحْنَقُ (٣) ٥٩٧.

إنَّ الكلام لفي الفؤاد وإنما
جعل اللسان على الفؤاد دليلاً (٢) ١١.

إني إذا ما حدث ألمّا
أقولُ يا اللَّهُمَّ يا اللَّهُمَّا (١) ٥٥.

بدت مثل قرن الشمس في رَوْنَقِ الضحى
وَصُورَتِهَا أَوْ أَنْتِ في العَيْنِ أَمْلَحُ (١) ٢٨٩.

تخبرني العينان ما الصدر كاتم (٢) ٦٨.

تَرْتَعُ ما رتعت حتى إذا أدكرت
فإنما هي إقبالٌ وإدبار (١) ٥٠٩.

تموت مع المرء حاجاتُهُ
وتبقى له حاجةٌ ما بَقِي (١) ٥٣٤، ٥٣٥.

حقيقة المرْءِ ليس المرء يُدرِكُها
فكيف كيفية الجبار في القِدَمِ (٢) ٥٨.

الحمد لله الملك الديّان
صَارَ الثَّرِيدُ في رُؤُوسِ العِيدَانِ (١) ٥١٥.

خسفان ثكل وغدر أنت بينهما
فاخْتَرْ وما فيهما حَظٌّ لمختار (١) ٢٩١.

دهاني هواها قبل أن أعرف الهوى
فصادف قلباً فارغاً فتمكنا (٢) ٩٧.

زعم البوارح أن رحلتنا غداً
وبذاك خبرنا الغراب الأسود (٢) ٦٨.

ظهراهما مثل ظُهور الترسين (٢) ٤٩٦.

فإنَّ المُدَامَ تُقَوِّي العِظَامَ
وتَشْفي السَّقَامَ وتَنْفي التَّرَحْ (٣) ٤٢٢.

فقلت له لا تبك عينك إنما
نُحَاوِلُ مُلْكاً أو نموت فَنُعْذَرَا (١) ٢٩١.

وجيد كجيد الرّيم ليس بفاحش
إذا هي نصته ولا بِمُعَطَّل (١) ٥٥٤.

وفي كلٍّ شيءٍ له آيةٌ
تَدلُّ على أنّه وَاحِدُ (٣) ٣٤١.

وقفت فيها أُصيلاناً أُسَائلها
عَيَّتْ جواباً وما بالرَّبْعِ من أَحَدِ (٢) ٥٩٣.

ولِلنَّاسِ فِيمَا يَعْشَقونَ مَذاهِبُ (٣) ١٩١.

ولو أنما أسعى لأدنى معيشةٍ
كفاني ولم أطلب قليلٌ من المال (٢) ٧٤٣.

وليل كموج البحر أرخى سُدُولَهُ
علي بأنواع الهموم ليبتلي (٢) ٣٥٧.

وما سُمِّيَ الإنسان إلا لأُنسِهِ
ولا القلب إلا أنه يتقلب (٢) ٤٩٧.

ومهما تكن عندَ امرئٍ من خليقة
وإن خالها تخفى على الناس تُعلم (٢) ١٤٧.

يا ليتني وأنت يا لَمِيسُ
في بلدةٍ ليس بها أنيسُ
إلا اليعافر وإلا العيسُ (٢) ٥٩٤.



فهرس الكتب



المحتوى







